

اختلاف الفتوى باختلاف تعلق

الحكم بالفرد وتعلقه بالامة

تأصيلًا وتطبيقًا

د. زينب عبد السلام أبو الفضل (*)

• المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين...

وبعد،،،،

فمع وفرة النصوص القرآنية التي جاءت تعالى من قيمة الفرد في المجتمع المسلم وتصون كرامته، إلا أن روح الجماعة أو الأمة تظل هي السمة العامة التي تهيمن على منظومة القيم الإسلامية، ومبادئ الشريعة الكلية، ومقاصدها العامة.

بل إن مصلحة الجماعة أو المجموع، تمثل في الحقيقة الضابط الذي يجب أن ينضبط به سلوك الفرد حين ينطلق في الحياة يحقق ذاته ويمارس حقوقه، وعلى إمام المسلمين أن يتدخل بالعقاب الحاسم، إذا أساء استخدام حريته أو تجاوز حدوده فأضر بالصالح العام.

وكما يقول الأصوليون: (الأصل في الأشياء الإباحة) لكن هذا المباح في حق شخص ما، يصبح حرامًا إذا أفضى إلى ما يضر بمصلحة

(*) مدرس الدراسات الإسلامية - كلية الآداب - جامعة طنطا.

الغير، ومن باب أولى إذا أفضى إلى ما يضر بمصلحة المجموع أو الصالح العام.

والفقه الإسلامى فى الحقيقة، فقه ثرى بالتأصيل العميق لفكرة إبراز شأن المجموع والصالح العام فى أحكامه، وكيف أن الفتوى يجب أن تمر قبل إصدارها بمرحلة استبصار لواقع الأمة، ومشكلات المجتمع؛ حتى لا تأتى فى مجملها تعزز من روح الفردية والذاتية، أو تفوت مصلحة عامة شاملة فى سبيل مصلحة فردية خاصة.

وفى هذا العصر الذى تضخم فيه فقه الفرد، حتى أغرق فى الفروع والجزئيات والتفصيلات، يأتى هذا البحث فى محاولة لإبراز ما فى الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامى من تأصيل عميق لفكرة فقه الأمة، وكيف تختلف الفتوى ما بين الفرد والأمة، حين تستلزم المصلحة هذا الاختلاف فى الحكم.

ويأتى وراء ذلك كله: محاولة البحث أن يضع - بالتأصيل العلمى - بين يدى المفتين سبيلاً مهماً من سبل بناء الفتوى الصحيحة، حتى تتسع دائرة أنظارهم حين يفتون فى الشأن العام؛ فلا تأتى فتاواهم ذاهلة عن مراعاة البعد الاجتماعى، والإنسانى، والمصلحة فيما يختص بأفراد المكلفين ومجموعهم.

هذا. ويشتمل هذا البحث على تمهيد وفصلين وخاتمة على النحو

التالى:

* التمهيد: فى فقه عنوان البحث.

* الفصل الأول بعنوان: اختلاف الفتوى باختلاف تعلق الحكم بالفرد وتعلقه بالأمة تأصيلاً.

ويتضمن المباحث التالية:

- المبحث الأول فى: وقائع عملية من السنة وفعل الصحابة.
- المبحث الثانى فى: قاعدة اختلاف الحكم على الأفعال بحسب الجزئية والكلية.

- المبحث الثالث فى: التفريق بين الواجب العينى والكفائى.

* الفصل الثانى بعنوان: مسائل تطبيقية معاصرة.

- المبحث الأول فى: التبرع القسرى فى الظروف الاستثنائية.
- المبحث الثانى فى: انتحار الأسير بهدف الحفاظ على أسرار الدولة.

- المبحث الثالث فى: الانتفاع بالفوائد البنكية المحددة والمشروطة.

- المبحث الرابع فى: اختيار جنس الجنين بالوسائل المخبرية.

* الخاتمة: فى نتائج البحث وأهم التوصيات.

• تمهيد: في فقه عنوان البحث:

١ - الاختلاف:

الاختلاف في اللغة: عدم الاجتماع على رأى أو موقف أو حكم،
واختلاف: ضد اتفق، وكل من لم يتساو فقد تخالف واختلف^(١).

والاختلاف منه ما هو مذموم وهو الذى يؤدى إلى تنازع وشقاق، ثم إلى قطيعة وإقصاء. ومنه ما هو مشروع أو محمود؛ وذلك حين يكون آية على التنوع والتعددية، ومصدرًا من مصادر الإثراء الفكرى وإنعاش الحياة؛ لأنه فى هذه الحالة لا يؤدى إلى القطيعة، ولكن إلى الوفاق فى سبيل تحقيق مقاصد الشرع ومصالح الخلق؛ فهو اختلاف تكامل وتناغم، لا قطيعة وتنازع.

والاختلاف فى الرأى والرؤى والتوجهات، يمثل إرادة كونية وسنة من سننه سبحانه فى خلق الإنسان؛ لأنه يأتى نتيجة طبيعية لخلقه مكلفًا مختارًا، ثم مسئولًا عن أفعاله إن خيرًا وإن شرًا، فهو فى حقيقته خلاف رجمة لانقمة.

ثم إن الاختلاف على رؤى وتوجهات متعددة، يأتى نتيجة لتطور الحياة الإنسانية وارتقائها؛ فكلما ارتقى الإنسان فى معارج الحضارة، ظهر التنوع والتباين، وبرزت مشكلات ومستجدات لم تكن من قبل، واستتبع ذلك بطبيعة

(١) راجع: لسان العرب، ابن منظور ١٩١/٣، وتاج العروس، المرتضى الزبيدي

١٤٨/٢٣ مادة: (خلف)، والمعجم الاشتقاقى الموصول لألفاظ القرآن الكريم،

د: محمد حسن جبل ١٥٦٨/٣، مكتبة الآداب، القاهرة، ط (١) ٢٠١٠.

الحال اختلاف أحوال الناس وما يصلح لهم وما لا يصلح، مقارنة بما كانوا عليه من حال سابقة.

وفى الاستعمال القرآنى لكلمة (اختلاف) تبرز أمامنا هذه المعانى كلها:

أ- فمن الاختلاف المذموم الإقصائى:

- ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾^(١).

- ﴿وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾^(٢).

- ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^(٣).

- ﴿وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا افْتَنَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾^(٤).

ب- ومن اختلاف التنوع والتعددية الذى يقود إلى التناغم والوفاق:

﴿فَأَخْرَجْنَا بِهٖ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيَضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَعَرَايِبُ سُوْدٌ. وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذٰلِكَ﴾^(٥).

(١) البقرة (١٧٦).

(٢) البقرة (٢١٣).

(٣) آل عمران (١٠٥).

(٤) البقرة (٢٥٣).

(٥) فاطر (٢٧)، (٢٨).

فكما تتكامل وتتناغم هذه المخلوقات (الثمرات - الجبال - الطير) باختلاف أنواعها، فكذلك الإنسان.

ج- ومن الاختلاف الذى يمثل إرادة كونية لله سبحانه وتعالى:

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ. إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾^(١).

قال المفسرون: لو شاء ربك لجعل الناس أهل ملة واحدة من حيث الدين الخالص والإجبار على الطاعة، ولكنه سبحانه لم يشأ ذلك؛ لأنه خلقهم أهل تكليف واختيار، كاسبين للعلم، متفاوتين فى الاعتقادات والمذاهب والآراء^(٢).

ولذا قال الحسن البصرى: الإشارة فى قوله (ولذلك) للاختلاف، أى: وللإختلاف خلقهم^(٣)، فالإختلاف بين الناس من حيث الطاعة والمعصية، وتعدد الرؤى والتوجهات وتباين المصالح والمشكلات، يمثل سنة من سنن الله فى خلق الإنسان؛ لأنه يأتى نتيجة طبيعية لخلقه مكلفاً مختاراً، ثم مسئولاً عن أفعاله إن خيراً وإن شراً.

(١) هود (١١٨)، (١١٩).

(٢) راجع: التفسير المنير، د: وهبة الزحيلي ٥٥٥/٦، دار الفكر، دمشق ط (٨) ٢٠٠٥.

(٣) راجع: تفسير الحسن البصرى ٢٧/٢، جمع وتحقيق دكتور: محمد عبد الرحيم، دار

الحديث، القاهرة، ط ١٩٩٢، وجامع البيان، الطبرى ١٣٩/٧، دار الكتب العلمية،

بيروت، ط (١) ١٩٩٢ وتفسير ابن كثير ٣٦٢/٤، دار طيبة، السعودية، ط (١)

١٩٩٧، والجامع لأحكام القرآن، القرطبي ١١٩/٩، دار الحديث، القاهرة، ط (١)

١٩٩٤.

د- ومن الاختلاف الذى يعكس تطور الحياة الإنسانية:

﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾^(١).

يقول الشيخ محمد عبده فى تفسير الآية: كان الناس فى طور الطفولة النوعية فى الحياة الفردية والزوجية والاجتماع البدوى الساذج أمة واحدة لامثار للاختلاف بينهم، ثم كثروا ودخلوا فى طور الحياة الاجتماعية، فظهر استعدادهم للخلاف والتنازع فاختلّفوا^(٢).

والاختلاف حين يبتعد عن الشقاق والقطيعة والإقصاء، ويتجه إلى الوفاق فى سبيل تحقيق مقاصد الشرع ومصالح الناس، هاهنا يكون رحمة من الله، وآية على يسر الشريعة وملاءمتها لسننه تعالى الكونية فى خلق الإنسان على حالة من التنوع والتفاوت فى العقول والملكات، وفى هذا يقول ابن القيم: (وقوع الاختلاف بين الناس أمر ضرورى لا بد منه لتفاوت أغراضهم وأفهامهم وقوى إدراكهم، ولكن المذموم بغى بعضهم على بعض وعدوانه)^(٣).

٢ - الفتوى:

الفتوى والفتيا لغة: اسم مصدر بمعنى الإفتاء، والإفتاء فى اللغة: الإبانة، يقال: أفتاه فى الأمر: إذا أبانه له، وأفتى الرجل فى سؤاله، إذا أجابه فيه، والفتيا: تبين المشكل من الأحكام، والجمع: الفتاوى، والفتاوى^(٤).

(١) يونس: (١٩).

(٢) راجع: تفسير المنار ١٢/١٩٣، دار الفكر، الطبعة الثانية .

(٣) راجع: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، ابن القيم ٢/٥١٩، دار العاصمة الرياض.

(٤) راجع: اللسان ٧/٢٣، وتاج العروس ٣٩/١٠٢ (فتى).

والإفتاء لا يكون إلا عن سؤال سائل^(١)، وبهذا جاء الاستعمال القرآني، كقوله تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾^(٢)، وقوله ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾^(٣).

أما الفتوى في الاصطلاح، فقد ورد في تعريفها: الفتوى: (تبين الحكم الشرعي عن دليل لمن سأل عنه)^(٤)، وزاد الدكتور محمد سليمان الأشقر: (في أمر نازل)، قال: وذلك أن الإخبار بحكم الله من غير سؤال هو إرشاد، والإخبار به عن سؤال في غير أمر نازل هو تعليم^(٥).

ومن هذا التعريف يتضح أن الفتوى هي حكم شرعي، يصدره الفقيه لمن سأل عنه بناء على دليل، فهي حكم لحالة خاصة، تختلف وتتوعد باختلاف حال السائلين، وقد تكون الفتوى في قضية عامة تتصل بالأمة بأكملها، فتختلف حينئذ عما يصدره المفتي في حق الفرد - كما سيأتي -.

بين اختلاف الفتوى وتغير الفتوى:

كثيراً ما يحدث نوع من الترادف بين المصطلحين على ألسنة بعض المفتين، ولكن وبالتدقيق الشديد يتضح أن ثمة فوارق بينهما.

(١) راجع: الفتيا ومناهج الإفتاء، د: محمد سليمان الأشقر ص(٨)، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط (١) ١٩٧٦، وانظر: معجم المصطلحات الفقهية د: محمود عبد المنعم ص ٢٤٣، دار الفضيلة، القاهرة، دت .

(٢) النساء (١٢٧).

(٣) النساء (١٧٦).

(٤) هذا هو تعريف الإمام البهوتي، كما في شرح منتهى الإرادات ٤/٣٦٠، دار الكتب العلمية، بيروت ط (١) ٢٠٠٥.

(٥) راجع: الفتيا ومناهج الإفتاء ص (٩).

فقد تقدم أن الاختلاف فى مفهومه اللغوى يعنى: عدم التماثل والمساواة، وأن هذا المفهوم يحمل نوعاً من التنوع والتكامل، فى سبيل تحقيق مقاصد الشرع ومصالح الناس.

أما التغير فيطلق فى اللغة على: الانتقال والتحول، يقال: تغير الشئ عن حاله، إذا تحول، وغيره: حوله وبذلك كأنه جعله غير ما كان. فيقال: غيرت ثيابى، وغيرت دارى ودابتي، إذا استبدلتها بغيرها^(١).

وقد جاء (التغير) فى الاستعمال القرآنى بهذا المعنى فى كثير من الآيات منها: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾^(٢)، ﴿فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾^(٣)، ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾^(٤)، ﴿يَوْمَ يُبَدِّلُ الْأَرْضَ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتِ﴾^(٥)، ﴿فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ﴾^(٦).

وبالمقارنة بين المصطلحين: (الاختلاف والتغير) نتجلى حقيقة ما بينهما من فوارق، أهمها ما يلى:

(١) راجع: اللسان ٦ (٧٠٨)، مادة (غير) والمعجم الاشتقاقي الموصل لألفاظ القرآن الكريم ١٥٦٨/٣.

(٢) النساء (٥٦).

(٣) الأعراف (٥٣).

(٤) الأنفال (٥٣).

(٥) إبراهيم (٤٨).

(٦) محمد (١٥).

١- أن لفظة (تغير) تعنى التحول والتبدل والقطيعة للحال الأولى، وهذا المعنى غير وارد فى أحكام الشرع، فأحكام الشريعة لا تتبدل ولا تتغير، لأن التبدل والتغير نوع من النسخ، ولا نسخ بعد اكتمال الشريعة كما هو معلوم، والفتاوى أيضاً لا تتغير لثبات الحكم الشرعى فى أصله، ولكنها تختلف أى تتنوع وتتعدد فى المسألة الواحدة، إذا كانت من مسائل الخلاف؛ لأسباب كثيرة منها ظنية الدليل واحتماله، وعدم وصول الحديث للمفتى، ونحو ذلك مما بسط العلماء فيه القول^(١).

وتختلف الفتوى كذلك ما بين الفرد والأمة، حين تقتضى المصلحة العامة ذلك، كما سيبين البحث.

٢- أن الفقهاء وإن كانوا قد وضعوا قاعدة (لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان)^(٢)؛ مما ساع للكثيرين استخدام مصطلح تغير الفتوى دون غضاضة، فإنه يؤخذ على هذه القاعدة أمران:

الأول: أن الأحكام لا تتغير فهى ثابتة فى أصلها - كما سبق - ومن ثم فلا يصح وصفها بالتغير.

(١) راجع فى أسباب الاختلاف: رفع الملام عن الأئمة الأعلام، ابن تيمية ص ٨، دار المنار، القاهرة، ط (١) ٢٠٠٠، وحجة الله البالغة، ولى الله الدهلوى ص ١٤٠، دار التراث، القاهرة، دت، وأسباب اختلاف الفقهاء، د: سالم الثقفى، ١٥٢ - ٢٦١، دار البيان، القاهرة، ط (١) ١٩٩٦ وتاريخ المذاهب الإسلامية، الشيخ: أبو زهرة ص ٢٨٧، دار الفكر، القاهرة، ط ٢٠٠٩.

(٢) راجع هذه القاعدة فى: معجم القواعد الفقهية الإباضية، د: محمود آل هرموش ص ٢٥٩، وزارة الأوقاف، سلطنة عمان، ط ٢٠٠٧، والمدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، د: عبد الكريم زدان ص (١٠٢) دار عمر بن الخطاب، د. ت الاسكندرية، ت والوجيز فى إيضاح قواعد الفقه الكلية، د: محمد صدقى ص (١٨٢) مؤسسة الرسالة، بيروت ط (١) ١٩٨٣.

الثانى: أن الفقهاء وإن كانوا يعنون بهذه القاعدة، أنه فى حال تغير الزمان تبدو الواقعة غير الواقعة، فتتغير الفتوى تبعاً للواقع الجديد؛ فإنه يبدو للبحث أن لفظة (اختلاف) تظل هى اللفظة الأدق؛ لأنه حتى فى حال تغير الزمان والمكان والحال؛ فإن الفتوى لا تتغير بالمدلول المصطلحى الدقيق للتغير، الذى يحمل معنى القطعية والإقصاء للحال الأولى، ولكنها تختلف؛ إذ لو عاد الحال إلى ما كان عليه سلفاً، لعادت الفتوى إلى أصلها، وكذا لو وجدت الواقعة فى مكان ما بطروفها وملابساتها كما فى حالتها الأولى؛ لظلت الفتوى كما هى.

فعمري -رحمه الله- حين أوقف الحد على السارق عام المجاعة، إنما أوقفه لظروف وملابسات جعلت الفتوى المناسبة هى عدم تطبيق الحد، وحين أمضى طلاق الثلاث فى لفظ واحد ثلاثاً، إنما كان ذلك لظروف وملابسات جعلت هذا الحكم هو المناسب فى هذه الحال^(١)، ولكن هل معنى ذلك أن الحكم بقطع السارق قد انتقل إلى هذا الحكم الجديد؟ والحكم بالقطع هو المنصوص عليه فى القرآن الكريم؟ وهل ظلت المصلحة كما هى فى إيقاع طلاق الثلاث ثلاثاً ولا عودة مطلقاً للحكم الأصلى (إيقاع طلاق الثلاث بلفظ واحد طلاق واحدة)؟ وهو الحكم الذى ظل طيلة عهده -رحمه الله- وأبى بكر وسنتين من خلافة عمر؟^(٢).

(١) راجع تفصيل ذلك فى: منهج عمر بن الخطاب -رحمه الله- فى التشريع، د: محمد بلتاجى ص ٢١٤ - ٢١٥، ص ٤٦٤، ٢٦٨، دار السلام، القاهرة، ط ٢٠٠٢.

(٢) حيث روى عن ابن عباس: (كان الطلاق على عهد رسول الله -رحمه الله- وأبى بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر -رحمه الله- إن الناس قد استعجلوا فى أمر كانت لهم فيه أناة فلو أمضيها عليهم، فأمضاه عليهم) يعنى: أوقعه ثلاثاً.

والحديث رواه مسلم فى (الطلاق)، باب (طلاق الثلاث)، حديث رقم (١٤٧٢).

لذا رشح البحث مصطلح (اختلاف الفتوى) وليس (تغير الفتوى) على نحو ما هو شائع ومعروف.

الحكم:

يطلق الحكم لغة على معان متعددة، وأصله: المنع، يقال: حكمت عليه بكذا إذا منعته من خلافه: وحكمت بين القوم: فصلت بينهم، كما يطلق على العلم والفهم^(١) قال تعالى: ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾^(٢).

والحكم الشرعى عند الأصوليين هو: خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع^(٣).

أما عند الفقهاء، فالحكم الشرعى يطلق على الأثر الذى يقتضيه خطاب الشارع فى الفعل^(٤).

فمثلاً: قوله تعالى ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(٥) هذا خطاب من الله تعالى فهو حكم

(١) راجع: الصحاح ١٩٠١/٥، ١٩٠٢، واللسان ٥٤٠/٢ - ٥٤٢ والمصباح المنير، الفيومى ٤٥/١ مادة (حكم).

(٢) مريم (١٢).

(٣) راجع: نهاية الوصول فى دراية الأصول، صفى الدين الهندى ٥٠/١، المكتبة التجارية بمكة المكرمة، دت، وإرشاد الفحول، الشوكانى (٥٦/١)، دار الكتب، القاهرة ط (١)، ١٩٩٢م، وتسهيل الوصول إلى علم الأصول، المحلاوى ص (٤٦٩) دار الحديث، القاهرة ط (١) ٢٠١٠م.

(٤) راجع: أصول الفقه الإسلامى د: زكى الدين شعبان ص ١٦٨، ١٦٩، دار التأليف، القاهرة، ١٩٥٨، والوجيز فى أصول الفقه، د: عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١٩٨٥.

(٥) البقرة: (٤٣).

أصولي، أما الحكم الفقهي فهو: وجوب الصلاة؛ لأنه الأثر الذي يقتضيه خطاب الله في الفعل.

وكذلك قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الزَّانَا﴾^(١) هذا حكم أصولي، والقول بحرمة الزنا: حكم فقهي.

فالعلمان - الأصول والفقه - يتآزران معاً في سبيل معرفة حكم الشرع، بيد أن محل نظر الأصولي هو الأدلة الشرعية، ومناهج تعرف الحكم ومصادره، ومحل نظر الفقيه هو فعل المكلف نفسه؛ ليستنبط الحكم في ضوء ما يرسمه له علم الأصول.

• الفصل الأول: اختلاف الفتوى باختلاف تعلق الحكم بالفرد وتعلقه بالأمة تاصيلًا؛

مداخل:

في التراث الإسلامي ما يؤسس تأسيسًا قويًا لقضية اختلاف الفتوى باختلاف تعلق الحكم بالفرد وتعلقه بالأمة؛ حيث نجد في السنة النبوية العديد من الوقائع العملية التي تؤصل بقوة لهذا المنحى، وكذا في فعل الصحابة رضوان الله عليهم تأسيسًا برسول الله - ﷺ - في هذا، وبالإضافة إلى ذلك: نجد الفقهاء لا يغفلون هذه القضية في مصنفاتهم، وبخاصة عند الشاطبي في (الموافقات) الذي وضع قاعدة ضابطة بهذا الخصوص، هي قاعدة (الأفعال كلها تختلف أحكامها بالكلية والجزئية) وأيضًا في تمييز الفقهاء بين الفرض العيني والفرض الكفائي ما يؤصل بقوة لهذا المنحى؛ ليضع الفقهاء بذلك أساسًا قويًا في بناء فقه الأمة، أو فقه المجموع بشكل عام.

(١) الإسراء: (٣٢).

وقد رأى البحث أن يتناول هذا التأصيل العلمى فى مباحث ثلاثة تشكل مجموع هذا الفصل، تأتى تباعاً.

• البحث الأول فى: وقائع عملية من السنة وفعل الصعابة:

أولاً: من السنة:

فى السنة النبوية عدد من الوقائع التى تؤصل بقوة لمسألة اختلاف الفتوى بين الفرد والأمة تبعاً لتعلق الحكم بأى منهما؛ حيث تثبت هذه الوقائع أنه -ﷺ- كان يحظر ما هو مباح فى حق الفرد ويبيح المحظور، إذا ترتب على ذلك مصلحة تعم المجموع.

فمن حظر المباح:

١- نهيه -ﷺ- عن ادخار لحوم الأضاحى فوق ثلاث:

فالأصل فى لحوم الأضاحى أنه يباح للمضحين أن ينتفعوا بها فى سائر وجوه الانتفاع، من أكل وصدقة وادخار دون توقيت معين، وقد ظل هذا الحكم على أصله فى عهده -ﷺ-، إلى أن أصيبت بعض قبائل العرب فى سنة تسع للهجرة بجهد شديد، أو مجاعة عامة؛ حتى قدم إلى المدينة قوم جياع يلتمسون القوت، فلما علم -ﷺ- بذلك: نهى المضحين عن أن يدخروا لأنفسهم من أضاحيهم فوق ثلاث؛ ليتصدقوا بما بقى منه على إخوانهم المحتاجين: فعن ابن عمر رضى الله عنهما أن النبى -ﷺ- قال: (لا يأكل أحد من لحم أضحيته فوق ثلاثة أيام)^(١).

(١) أخرجه مسلم فى كتاب (الأضاحى)، باب: (ما كان من النهى عن أكل لحوم الأضاحى بعد ثلاث) رقم (١٩٧٠).

وفى رواية أخرى عنه قال: قال رسول الله -ﷺ- (كلوا من الأضاحى ثلاثاً) (١).

ولأن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا قد عاينوا هذه الواقعة بأنفسهم، فقد غلب على ظنهم أن هذا النهى منه -ﷺ- إنما كان لأجل هذه الحادثة، وأنه ليس على الدوام؛ فلما كان العام المقبل أرادوا التيقن من رسول الله -ﷺ- فسألوه عما يفعلون بلحوم الأضاحى، وقد زال السبب الذى لأجله كان النهى، فبين لهم رسول الله -ﷺ- أن النهى إنما كان لأجل دفع الضر عن هؤلاء الجوعى، الذين ألجأتهم الحاجة للقدوم إلى المدينة يلتمسون القوت: فعن سلمة بن الأكوع قال: قال النبى -ﷺ-: (من ضحى منكم فلا يصبح بعد ثلاثة ويبقى فى بيته منه شىء، فلما كان العام المقبل، قالوا يارسول الله: نفعل كما فعلنا فى العام الماضى؟ قال: كلوا وأطعموا وادخروا، فإن ذلك العام كان بالناس جهد، فأردت أن تعينوا فيها) (٢).

وفى رواية: (إنما نهيتكم من أجل الدافة التى دفت، فكلوا وتصدقوا وادخروا) (٣).

(١) أخرجه البخارى فى (الأضاحى) باب: (ما يؤكل من لحوم الأضاحى وما يتزود منها) رقم (٥٥٧٤).

(٢) أخرجه البخارى فى الموضع السابق رقم (٥٥٦٩).

(٣) أخرجه مسلم فى (الأضاحى)، باب: (بيان ما كان من النهى عن أكل لحوم الأضاحى بعد ثلاث) رقم (١٩٧١). هذا. والدافة: قوم يسIRON سيرا خفيفاً، وكأن هؤلاء ناس ضعفاء، جاءوا دافين لضعفهم من الحاجة والجوع.

راجع: شرح النووى على صحيح مسلم، الإمام النووى ١٤٨/٧، دار الحديث، القاهرة، ط (١) ١٩٩٤، والمفهم لما أشكل من صحيح مسلم، الإمام أبو العباس القرطبى ٣٧٨/٥، دار ابن كثير، دمشق، ط (٢) ١٩٩٩.

والضمير في قوله (تعينوا فيها) للمشقة المفهومة من الجهد، أو من الشدة أو من السنة لأنها سبب الجهد^(١).

مقتضى ذلك: أنه إذا وقعت مثل هذه الحادثة لجماعة من الناس في أى عصر ومصر؛ وجب على الأغنياء أن يسلكوا مثل هذا المسلك الذى سلكه أسلافهم من قبل، بأمر منه - ﷺ -، وفي الوقت نفسه فإنه يجب على ولى أمر المسلمين أن يجبر الأغنياء على هذا المسلك اقتداء به - ﷺ -؛ إذ إن تصرفه - ﷺ - في ذلك إنما كان - كما يقول الأستاذ أحمد شاكِر - على سبيل تصرف الإمام والحاكم، وليس على سبيل التشريع فى الأمر العام، قال: ويؤخذ منه أن للحاكم أن يأمر وينهى فى مثل هذا، ويكون أمره واجب الطاعة^(٢).

وهكذا يقرر الأستاذ أحمد شاكِر ما سبق وأن قرره المحققون من العلماء^(٣) من أن ما كان من تصرفه - ﷺ - على سبيل الإمامة؛ فهو منوط بولى أمر المسلمين؛ يتصرف بما توجبه المصلحة العليا لهم، وتجب طاعته حينئذ.

(١) راجع: فتح البارى بشرح صحيح البخارى، ابن حجر العسقلانى ١١٩/٢١، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٧٨.

(٢) راجع: هامش الرسالة، الإمام الشافعى، تحقيق: أ: أحمد شاكِر ص ٢٤٢، دار التراث، القاهرة، ط (٢) ١٩٧٩.

(٣) من أبرز هؤلاء الإمام القرافى الذى يبين هذه المسألة غاية البيان فى كتابه الفروق فى: (الفرق السادس والثلاثين) تحت عنوان: (بين قاعدة تصرفه - ﷺ - بالقضاء، وبين قاعدة تصرفه بالفتوى وهى التبليغ، وبين قاعدة تصرفه بالإمامة)، وانظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور ص ١٥١: تحقيق أ: محمد الطاهر الميساوى، دار النفائس، الأردن، ط (٢) ٢٠٠١.

وهكذا يختلف الحكم فيصبح المباح في حق الفرد، محظوراً لأجل المصلحة العليا للمسلمين، فإذا اندفعت الحاجة؛ عاد الحكم إلى أصله وهو الإباحة، وفي هذا يقول الشافعي: (فإذا دفت الدافة ثبت النهي عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث، وإذا لم تدف الدافة؛ فالرخصة ثابتة بالأكل والتزود والادخار والصدقة)^(١).

٢- نهيه - ﷺ - عن الاحتكار مع الاحتفاظ بحرية التجارة والتسعير:

فالأصل في النظام الاقتصادي في الإسلام: أن الإنسان حر في سائر ممارساته الاقتصادية، من بيع وشراء وتملك وادخار، ما دام يتحرى الحلال ويجتنب الحرام.

لكن ورد عنه - ﷺ - أنه قال: (من احتكر فهو خاطئ)^(٢)، وفي رواية: (من احتكر على المسلمين طعامهم، ضربه الله بالإفلاس والجدام)^(٣).

والاحتكار في مصطلح الفقهاء: حبس السلع عن البيع تربصاً للغلاء^(٤)، وعلى هذا، فالمحتكر: هو ذلك الشخص الذي يحتكر أو يحبس لديه

(١) راجع: الرسالة: الشافعي، ص ٢٣٩.

(٢) أخرجه مسلم في (المساقاة)، باب (تحريم الأقوات)، رقم (١٦٠٥).

(٣) أخرجه ابن ماجه في (التجارات)، باب (الحكرة والجلب) رقم (٢١٥٥). وفي الزوائد: إسناده صحيح ورجاله موثقون .

راجع: مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، البوصيري ٨/٢، دار الجنان، بيروت، ط (١) ١٩٨٦.

(٤) راجع: الصحاح ٦٣٥/٢ (حكر)، ونيل الأوطار، الشوكاني ٢٢١/٥، دار الحديث، القاهرة، دت .

ضروريات الناس من السلع، انتظاراً لشحها في السوق؛ حتى يمكنه استغلال حاجة الناس إليها؛ فيرفع من سعرها ويتربح ربحاً كبيراً.

ومن الفقهاء من قصر الاحتكار على ما يفتات ويدخر من السلع خاصة؛ قالوا: لنص الحديث على الطعام: (من احتكر على المسلمين طعامهم) بينما قررت طائفة من الفقهاء: أن كل ما يضر المسلمين حبسه من السلع انتظاراً لوقت حاجتهم إليه؛ فإن احتكاره يكون إثماً وكسبه خبيثاً، قالوا: وهذا التصريح في بعض الروايات بلفظ (الطعام) لا ينفي ذلك العموم الذي في قوله: (من احتكر فهو خاطئ)^(١).

وهذا القول هو الراجح في رأيي؛ لأنه - ﷺ - إنما حرم الاحتكار لما فيه من إضرار بعموم المسلمين؛ فيستوى في هذا ما كان قوتاً أو غير قوت، أما مجرد ادخار السلعة دون توفر قصد استغلال حاجة الناس؛ فهذا من المباح الذي لا يؤثم صاحبه، بل حكى بعض الفقهاء استحباب ذلك؛ لما قد يكون فيه من نفع لأرباب السلع^(٢)، قالوا: بدليل ما روى أن النبي - ﷺ - (ادخر لنفسه قوت سنة)^(٣).

(١) راجع: إحياء علوم الدين، الغزالي ٦٧٦/٤، طبعة الشعب، دت، والمفهم ٥٢٠/٤، ونيل الأوطار ٢٢٢/٥، ودور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي، د: يوسف القرضاوى ص ٢٩٥، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ٢٠٠٨ والمال - ملكيته - استثماره - إنفاقه، د: محمد رأفت سعيد ص ١٧٤، دار الوفاء، ط (١) ٢٠٠٢.

(٢) راجع: نيل الأوطار ٢٢٢/٥.

(٣) أخرجه مسلم بلفظ "كان رسول الله - ﷺ - يأخذ منه نفقة سنة" كتاب (الجهاد)، باب (حكم الفيء) حديث رقم (٤٩).

وفي روائي البخاري: "... ويحبس لأهله قوت سنتهم" كتاب (النفقات) باب (حبس نفقة الرجل قوت سنة على أهله) حديث (٥٣٥٧)، وفي رواية لمسلم: "يحبس قوت أهله منه سنة" حديث رقم: (٥٠).

ولأن هناك رباطاً وثيقاً بين الاحتكار وحركة ارتفاع أسعار السلع بالأسواق؛ فقد يشكل نهيه -ﷺ- عن الاحتكار، وما اقترن به هذا النهي من وعيد شديد، مع امتناعه -ﷺ- عن تسعير السلع، وقد شكوا الناس من غلائها في عهده -ﷺ-.

فقد روى أنس -رضي الله عنه- قال: (غلا السعر على عهد رسول الله -ﷺ-)، فقالوا: يا رسول الله: لو سَعَرْتَ؟ فقال: إن الله هو القابض الباسط الرازق المسعر، وإنى لأرجو أن ألقى الله، ولا يطلبنني أحد بمظلمة ظلمتها إياها في دم ولا مال^(١).

فالنبى -ﷺ- عدّ تدخله في ضبط حركة الأسعار بالسوق مظلمة يتبرأ إلى الله منها، وفي الوقت نفسه: توعّد المحتكرين المسيبين للغلاء بالوعيد الشديد؛ هذا مما جعل بعض العلماء ينشطون لمحاولة الجمع بين الحديثين؛ ومنهم الإمام ابن تيمية رحمه الله، حيث قسم التسعير إلى قسمين:

الأول: ظلم لا يجوز: وذلك إذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم ولا احتكار، وقد ارتفع السعر، إما لقلة الشيء أو لكثرة الخلق، قال: فهذا إلى الله، يعنى أن هذا الارتفاع في السعر أمر سماوى، ومن ثم فهو يرى أن إلزام الناس هاهنا بأن يبيعوا بقيمة بعينها، هو إلزام بغير حق، قال: ويحمل عليه حديث أنس، وذكر الحديث.

(١) أخرجه أبو داود في كتاب (اليبوع)، باب (فى التسعير) حديث رقم (٣٤٥١)، والترمذى في كتاب (اليبوع)، باب (ما جاء فى التسعير) حديث رقم (١٣١٤)، وقال: حديث حسن صحيح، وأخرجه ابن ماجه فى كتاب (التجارات)، باب (من كره أن يسعر) حديث رقم (٢٢٠٠).

الثانى: عدل جائز: وذلك مثل أن يمتنع أرباب السلع عن بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة؛ قال: فهذا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل، فيجب أن يلتزموا بما ألزمهم الله به^(١).

ويعلق الدكتور محمد البلتاجى على كلام ابن تيمية بقوله: وهذا يعنى أن رسول الله - ﷺ - رأى - رغم ارتفاع الأسعار فى وقت ما - أن ارتفاعها طبيعى، يرجع إلى الظروف الاقتصادية العامة، وليس ناشئاً عن احتكار طبقة معينة من الناس للسلع؛ لأنه نهى عن الاحتكار، أما حين رفض التدخل فى الأسعار، فقد كان هذا تقديرًا منه - ﷺ - للظروف الاقتصادية العامة فى هذا الوقت؛ ولهذا قال: (إن الله هو القابض الباسط الرازق المسعر)، أى إن الله قادر على أن يغير هذه الأوضاع بما يكفل رخص الأسعار بطريقة طبيعية^(٢).

ويلفت ابن تيمية الانتباه إلى شىء مهم، وهو أن سوء استغلال حاجة الناس بما يوجب تدخل ولي أمر المسلمين للتسعير، لا يكون فيما يباع أو فى الأموال فقط، ولكنه قد يجب كذلك فى الأعمال؛ فإذا احتاج الناس إلى أهل الصناعات التى لا غنى لهم عنها، فليس لهم أن يمتنعوا عن أعمالهم، ولا أن يستغلوا حاجة الناس إليهم فيغالوا من أجورهم، قال: (فإذا كان الناس محتاجين إلى فلاحه قوم أو نساجتهم أو بنائهم، صار هذا

(١) راجع: الحسبة ومسئولية الحكومات الإسلامية، تحقيق: صلاح عزام ص ٢٦، ٢٧،

دار الإسلام، القاهرة، ١٩٧٣، وانظر: منهج عمر بن الخطاب فى التشريع، ص ٢٠٤، دار السلام، القاهرة، ط ٢٠٠٢ .

(٢) راجع: المصدر السابق .

العمل واجبًا يجبرهم وليّ الأمر عليه إذا امتنعوا عنه بعوض المثل، ولا يمكنهم من مطالبة الناس بزيادة عن عوض المثل، ولا يمكن الناس من ظلمهم بأن يعطوهم دون حقهم... ثم قال: (فهذا تسعير فى الأعمال)^(١).

ويختتم ابن تيمية بحثه القيم بقوله: (... وإذا كانت حاجة الناس تندفع إذا عملوا ما يكفى الناس، بحيث يشتري إذ ذاك بالثمن المعروف لم يحتج إلى تسعير، وأما إذا كانت حاجة الناس لا تندفع إلا بالتسعير العادل، سعر عليهم تسعير عدل لا وكس ولا شطط)^(٢).

وهكذا بين ابن تيمية رحمه الله أن لولى أمر المسلمين الحق فى أن يتدخل فيلزم بما فيه الصالح العام، حتى وإن اضطر إلى تقييد بعض المباحات، أو إلزام آحاد الناس بما هو غير ملزم لهم فى الأصل، ما دام فى ذلك دفع مفسدة أو جلب مصلحة للمجموع، حتى وإن تضرر البعض.

ومن إباحة المعظور:

استثناؤه - ﷺ - الإذخر مما حرم من نبات مكة لحاجة الناس إليه:

فقد روى البخارى عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى - ﷺ - قال: (إن الله حرم مكة فلم تحل لأحد قبلى، ولا تحل لأحد بعدى، وإنما أحلت لى ساعة من نهار، لا يختلى خلاها، ولا يعضد شجرها، ولا ينفر صيدها، ولا

(١) راجع: الحسبة ص ٣٢، ٣٦.

(٢) المصدر السابق ص ٥٣.

تلتقط لقطتها إلا لمعرف فقال العباس: يا رسول الله: إلا الإذخر لصاغتتا وقبورنا، فقال: إلا الإذخر^(١).

فقد استثنى رسول الله - ﷺ - (الإذخر)، وهو نبت معروف عند أهل مكة طبيب الرائحة يسقون به البيوت، ويسدون به الفرج، ويستعملونه في الوقود^(٢) استثنى رسول الله - ﷺ - هذا النبت مما حرم؛ مراعاة لاحتياجات أهل مكة إليه، على نحو ما بين العباس - ﷺ - بحيث إنه - ﷺ - لو منعهم منه مع حاجتهم إليه؛ لأفضى بهم إلى الضرر فكان أن أباحه لهم - ﷺ - رفعا لهذا الضرر.

وقد اختلف العلماء في مبعث صدور هذه الإباحة منه - ﷺ -، هل هو الوحي أم الاجتهاد؟^(٣)، ومع أن الوحي غير مستبعد في هذا، إلا أن الأقرب أن يقال إن هذه الإباحة إنما صدرت منه - ﷺ - عن اجتهاد فرضه مراعاته - ﷺ - لحاجة الناس ورفع الحرج والمشقة عنهم. يقول الأستاذ

(١) أخرجه البخارى فى (الجزء والصيد) باب (لا يحل القتال بمكة) رقم (١٨٤٣)، ومسلم فى (الحج)، باب: (تحريم مكة وصيدها)، رقم (١٣٥٥) بلفظ قريب . هذا. ومعنى: (لا يعضد شجرها)، أى: لا يقطع أحد شجرها، والعضد: القطع (ولا ينفّر صيدها) أى: لا يزعج ولا ينحى من موضعه، وقوله: (ولا تحل لقطتها إلا لمعرف) أى: لا يحل لأحد أن يأخذ لقطتها إلا لمن يريد التعريف بها، بقصد ردها إلى صاحبها .

راجع: شرح النووى على مسلم ١٣٧/٥، ١٣٨، وفتح الملك المعبود شرح سنن أبى داود، أمين محمود خطاب السبكي ٢٠٤/٢، مطبعة الاعتصام، ط (١) ١٩٥٥.

(٢) راجع: فتح البارى ١٧٠/٨، وفتح الملك المعبود ٢٠٤/٢ .

(٣) راجع: شرح النووى على مسلم ٦٣٩/٥، وفتح البارى ١٧١/٨.

مصطفى شلبي: (... وهذا تنبيه منه -رحمه الله- على أن هذه الأشياء تتبع الحاجة إذا وجدت، وأن المنع منها خروج بالشرعية عن وضعها الذي أخرج الناس من الحرج^(١) ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٢)).

وهكذا كانت مصلحة العامة أو المجموع نصب عينيه -رحمه الله- حين يفتي في الشأن العام، وقد يبيح حينئذ المحظور ويحظر المباح؛ ليكون في هذا أسوة لكل من يتصدى للفتيا؛ وخصوصاً فيما يتصل بالمجموع أو الشأن العام.

ثانياً من فعل الصحابة:

جاء فقه الصحابة رضوان الله عليهم امتداداً لما سبق وأن أرساه رسول الله -رحمه الله- من قواعد تشريعية وضوابط تتعلق بالفتوى، وفي فقه عمر بن الخطاب -رحمه الله- على سبيل الخصوص ما لا يحصى من الشواهد التي تؤسس لمنهج تشريعي في هذا، حيث إنه -رحمه الله- استطاع وبكفاءة عالية، أن يقيم توافقاً كبيراً بين النصوص التشريعية ومصلحة المجموع، ليؤدى به هذا النظر إلى أنه -رحمه الله- كثيراً ما كان يحظر المباح أو يوجب، أو يبيح المحظور مراعاة للمصلحة العليا للأمة، كما في الوقائع التالية.

فمن حظر المباح:

منعه -رحمه الله- أكل اللحوم يومين متتاليين لمصلحة المجموع:

فالأصل في تناول اللحوم أنها من المباحات التي يحق للإنسان أن

(١) راجع: تعليل الأحكام ص ٣٣، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨١.

(٢) الحج (٧٨).

يتناولها متى شاء، ما دامت مما أحل الله تناوله، وذبحت على الطريقة الشرعية ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُنْتَلَى عَلَيْكُمْ﴾^(١) دون التقييد بوقت أو زمان معين.

لكن حدث أن اشتكت المدينة قلة اللحوم في عهد عمر -رضي الله عنه-، فكان أن رأى أن يحل هذه المشكلة عن طريق منع الناس من أن يأكل أحدهم اللحم يومين متتاليين؛ حتى يكون هناك مجال لتداوله بينهم، فلا يجور أحد على حق الآخر فيه، أو أن تحتكر طائفة من الناس شراءه دون باقيهم فيرتفع سعره.

وقد أشرف -رضي الله عنه- بنفسه على عملية التزام الناس بما ألزمهم به، حتى إنه كان يأتي مجزرة الزبير بن العوام بالبقيع - مجزرة أهل المدينة آنذاك - فإذا رأى رجلاً خالف أمره ضربه بالدرة وقال: (هلا طويت بطنك يومين)^(٢). وهكذا منع عمر -رضي الله عنه- آحاد الناس مما هو مباح لهم في الأصل؛ دفعاً للضرر عن المجموع؛ ليضرب من نفسه الأسوة الحسنة لكل من يتولى أمر المسلمين، بأن يضع نصب عينيه مصلحة الكافة، فيشرع ما يحقق هذه المصلحة، وإن أدى به ذلك إلى تقييد ما هو مباح في حق الفرد أو حظره.

(١) المائدة (١).

(٢) راجع: مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، ابن الجوزي ص ٦٠، دار المنار،

القاهرة، ط (١) ٢٠٠٠.

ومن إيجاب المباح:

نزع الملكية جبراً عن أصحابها للصالح العام:

فالأصل أن الإنسان حر فيما يملكه من مال من ناحية البيع والشراء والهبة والتصدق ونحو ذلك، لكن عمر -رضي الله عنه- رأى فيما يتصل بالملكية الفردية مجالاً لتطبيق رأيه في العلاقة بين المصلحة الفردية والجماعية، فمع إقراره بحرية الفرد فيما يملكه، إلا أنه رأى أن يلغى هذه الحرية عملياً، إذا تعارضت تعارضاً قطعياً مع الصالح العام.

فقد حدث أن اعتمر رحمه الله في رجب سنة ١٧ هـ فأبصر بنفسه كيف ضاق فناء الكعبة بالطائفين؛ لكثرة الناس عما كانوا عليه في عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وأبى بكر -رضي الله عنه-؛ فكان أن رأى أنه ما من بد من توسيع المسجد الحرام كي تحل هذه المشكلة، حتى وإن أدى هذا الحل إلى انتزاع ملكية دور بعض الصحابة الملاصقة للمسجد، ولما امتنع هؤلاء عن تنفيذ أمره -رضي الله عنه- هدم بيوتهم رغماً عنهم، ووضع لهم أثمانها في بيت مال المسلمين، قائلاً لهم: إنما نزلتم على الكعبة، وهذا فناؤها ولم تنزل الكعبة عليكم^(١).

وهكذا أوجب عمر على الناس ما هو مباح لهم في الأصل، وهو بيع دورهم؛ حتى صار حكماً واجب النفاذ شرعاً^(٢)؛ ليضرب من نفسه مثلاً

(١) راجع: تاريخ الطبرى ٦٨/٤، دار المعارف، القاهرة، دت. والكامل في التاريخ، ابن الأثير ٢٩٩/٢، دار الحديث، القاهرة ط ٢٠١٠، وسيرة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب د: على الصلابي ص ٣٠٤، وزارة الأوقاف، قطر، ط ٢٠٠٩.

(٢) راجع: نظرية الإباحة عند الأصوليين، د: محمد سلام مذكور، ص ٣٥٨، دار النهضة العربية، القاهرة ط (٢) ١٩٨٤م.

لأولياء أمور المسلمين في كيفية التصرف؛ حين تتعارض مصلحة الفرد أو مجموعة من الأفراد، مع الصالح العام؛ فالمقدم هو الصالح العام بلا خلاف "مع ملاحظة أن مراعاة هذا الصالح العام لم يمنع عمر -رضي الله عنه- من أن يتحرى العدل المطلق، حين لم يغضب أصحاب الدور دورهم دون مقابل، ولكن اكتفى بتحقيق المصلحة العامة في هدم هذه البيوت، ثم وضع أثمانها في بيت المال، حتى أخذوها بعد ذلك" (١).

ومن إباحة المحظور:

إحراقه -رضي الله عنه- قصر سعد بن أبي وقاص بالكوفة:

فقد كتب سعد إلى عمر رضي الله عنهما يستأذنه في بناء هذا القصر، فكتب إليه: (ابن ما يكتك من الهواجر وأذى المطر)، ولكن سعدًا -رضي الله عنه- لم يلتزم الحدود التي رسمها له عمر -رضي الله عنه- في البناء، فقام ببناء قصر منيف كالحصن، سمى بقصر سعد، فلما بلغ عمر -رضي الله عنه- ذلك، أرسل إليه محمد بن مسلمة فأحرق باب قصره، وكتب إليه: (بلغني أنك بنيت قصرًا، اتخذته حصنًا يسمى قصر سعد، وجعلت بينك وبين الناس بابًا، فليس بقصرك، ولكنه قصر الخبال، انزل منزلاً بما يلي بيوت الناس وأغلقه...) (٢).

صنع عمر هذا مع أن الأصل في البيوت هو الحرمة، لا يجوز التطلع من نوافذها، ولا التسمع على أهلها، ولا الدخول عليها إلا بإذن، كما أنها في الحقيقة مال ملك لصاحبه لا يجوز إهداره ولا إتلافه.

(١) راجع: منهج عمر بن الخطاب في التشريع، د: محمد بلتاجي ص ٣٩٤.

(٢) راجع: الكامل في التاريخ، ابن الأثير ٢/٢٩٤، وفتوح البلدان، البلاذري ص ٣٩١،

مؤسسة المعارف، بيروت، ١٩٨٧.

ولكن عمر -رضي الله عنه- بصفته ولي أمر المسلمين، رأى أن يعاقب سعدًا هذا العقوبة التعزيرية؛ لتكون موعظة ونكالاً أمام كل مسئول يحاول أن يستعلي على الناس بدلاً من أن يكون في خدمتهم، أو أن يستأثر لنفسه بشيء من مال الرعية؛ مستغلاً نفوذه وموقعه.

وفي هذا السياق أيضاً، نرى عمر -رضي الله عنه- يحرق حائوتاً كان يباع فيه الخمر، قائلاً لصاحبه - وكان يسمى رويشد الثقفي - إنما أنت فويسق لا رويشد^(١)، كما روى عنه أنه أراق لبناً قد خلطه صاحبه بالماء^(٢).

وهكذا أباح عمر -رضي الله عنه- بصفته إماماً للمسلمين ما هو محظور - إهدار المال الخاص وإتلافه - ما دام في هذه الإباحة ما يحقق مصلحة المجموع، ولو بغرض الردع والزجر.

وعمر في هذا لا يحل حراماً، ولا يحرم حلالاً، ولكن يتبع المصلحة ويدرك المفسدة، ومعلوم أن "تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة"^(٣) ما دامت هذه المصلحة لا تصطدم بنص أو إجماع، أو قاعدة من قواعد الشريعة العامة ومقاصدها الكلية^(٤).

(١) راجع: الحسبة لابن تيمية ص ٦٤ .

(٢) راجع: المصدر السابق .

(٣) راجع هذه القاعدة في: المنشور في القواعد، الزركشي ١/ ١٨٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١) ٢٠٠٠، وقواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام ٨٩/٢، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٩٧. والأشباه والنظائر، السيوطي، ص ١٢١، الحلبي، القاهرة، ط أخيرة ١٩٥٧.

(٤) راجع: نظرية الإباحة عند الأصوليين ص ٣٤٠.

وحيث يصدر وليّ الأمر حكماً فيه صلاح العامة، يكون واجب النفاذ شرعاً؛ لأنه يندرج تحت أحكام السياسة الشرعية التي هي من اختصاص الإمام.

• المبحث الثاني في قاعدة: اختلاف الحكم على الأفعال بحسب الجزئية والكلية؛

درج الأصوليون في مبحث الحكم الشرعي على أن يقسموا الحكم التكليفي خمسة أقسام على الترتيب الآتي: الواجب - المندوب - الحرام - المكروه - المباح. ولم يؤثر عنهم أن مايزوا في هذه الأحكام بين الجزء والكل، أو بين الفرد والمجموع. إلا أن الشاطبي رحمه الله (ت ٧٩٠هـ) كان قد أضاف للدرس الأصولي حين عني بالتأصيل والبيان لفكرة أو قاعدة: (الأفعال كلها تختلف أحكامها بالكلية والجزئية) فما هو مباح بالجزء لا يكون مباحاً بالكل، بل إما مطلوب الفعل وجوباً أو ندباً، أو مطلوب الترك تحريماً أو كراهة.

ويلاحظ أن الشاطبي رحمه الله - حين شرع يؤصل لفكرته في كتاب الأحكام من مؤلفه (الموافقات) - قد خالف جمهور الأصوليين في ترتيبهم المعهود للأحكام التكليفية الخمسة؛ إذ ابتدأها بالحديث عن المباح ثم المندوب، ثم المكروه، ثم الواجب، ثم الحرام؛ مع العناية بالتأصيل لفكرته في مبحث المباح بصورة أكثر تفصيلاً من باقي مباحث الحكم التكليفي الأخرى.

ويبدو للبحث أن الشاطبي قد عمد إلى هذا الترتيب بهدف تجلية فكرته بصورة أكبر أمام القارئ، فاختلاف الحكم على الفعل من حيث الجزئية والكلية يتضح في المباح أكثر منه في باقي الأحكام التكليفية الأخرى؛ وفيما يلي توضيح ذلك.

أولاً: فيما يتصل بالمباح:

يدور التعريف المصطلحي للمباح عند الأصوليين حول هذا المعنى:
(مالا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم)^(١).

وقد نعجب حين نرى الشاطبي لا يختلف مع جمهور الأصوليين في تعريف المباح، فيقول (المباح من حيث هو مباح لا يكون مطلوب الفعل ولا مطلوب الاجتناب)^(٢) أى إنه مستوى الطرفين عنده - الفعل والترك - كما هو عند جمهور الأصوليين؛ هذا مما قد يوحي بشيء من التناقض بين تعريفه للمباح، وما سبق وأن نقلناه عنه من أن المباح بالجزء لا يكون مباحاً بالكل.

ولكن بشيء من التدقيق في مفهوم المباح عند الشاطبي، نجد أنه لا يوجد ثمة تناقض، فالشاطبي يتفق مع الجمهور في مفهومهم للمباح حين يبقى المباح على حقيقته أو أصله، كما يدل عليه قوله: (المباح من حيث هو مباح...) أما إذا لابسته عوامل خارجية، أو اتخذ ذريعة إلى غيره فتغيرت حقيقته؛ حينئذ يتغير حكمه من الإباحة إلى حكم تكليفي آخر، أى إن المباح - كما يقول الشاطبي - يصبح غير مباح بالمقاصد والأمور الخارجية^(٣) ويلاحظ هنا: أن فكرة المقاصد والكليات - وهي الفكرة المهيمنة على آراء الشاطبي في مجمل مؤلفاته وبخاصة (الموافقات) - هي نفسها الفكرة المهيمنة

(١) راجع: المنهاج للبيضاوى بشرح الأصفهاني ٥٥/١، مكتبة الرشد، الرياض، ط (١)

١٤١٠هـ، وأصول الفقه، الشيخ أبو زهرة، ص ٣٦، دار الفكر العربي، القاهرة، دت،

والوجيز في أصول الفقه د: عبد الكريم زيدان ص ٤٧.

(٢) راجع: الموافقات ٧٥/١ تحقيق، الشيخ: عبد الله دراز، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٦.

(٣) راجع: الموافقات ٨٧/١.

على ذهنه فى مبحث المباح، وهو يؤصل لقاعدة (اختلاف الحكم على الأفعال بحسب الجزئية والكلية).

وقد أدى هذا النظر بالشاطبى - كما يقول الأستاذ أحمد الريسونى - إلى أن يقسم المباح تقسيماً رباعياً، أى إنه رغم إباحته الأصلية تعتريه الأحكام الأربعة الأخرى، وذلك بحسب الجزئية والكلية، أو بحسب النظر إلى هذه المباحات فى عمومها وشمولها للفرد والمجتمع^(١)، ودورها العام فى ذلك، وهذه الأقسام هى:

١- مباح بالجزء مطلوب بالكل على جهة الندب، وقد مثل له الشاطبى بما زاد عن الضرورة من طيبات الأكل والشرب والمركب والملبس، فالتمتع بهذه النعم أمر مباح بحسب الجزئية، أى فى حق الأفراد، وبالنسبة لنماذج معينة من هذه النعم فيجوز تركها فى بعض الأوقات مع القدرة عليها، ولكنها بالنسبة لمجموع الناس فى مجموع حياتهم أمر مطلوب، أى مندوب بالكل، على معنى: أنها لو تركت جملة لكان ذلك مكروهاً؛ لأنه على خلاف ما ندب الشرع إليه فى العديد من النصوص، فهو بحسب الجزئية مباح، وبحسب الكلية مندوب.

٢- مباح بالجزء مطلوب بالكل على جهة الوجوب، كالأكل والشرب ووطء الزوجات، والبيع والشراء وسائر الحرف والمهن، فهذه كلها مباحة بالجزء على معنى: أن لكل فرد الحق فى أن يفعل أو لا يفعل فى بعض الأحوال أو الأوقات، لكن فعلها واجب بالكل على معنى: أنه لا يجوز

(١) راجع: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبى ص ١٥١، المعهد العالمى للفكر

الإسلامى - سلسلة الرسائل الجامعية رقم (١) - ط ١٩٨١ م.

للمجموع الاتفاق على تركها جملة على وجه العموم؛ لأنه ترك للضروريات التى لا تستقيم الحياة بدونها، فكان الدخول فيها واجباً بالكل، فالإباحة بمقتضى الجزئية والوجوب بمقتضى الكلية، وهكذا فإن المباح يبقى على أصله - الإباحة - على المستوى الفردى والشخصى، لكنه يتحول إلى حكم الواجب بالكل على المستوى الاجتماعى، ومناط ذلك مراعاة المقاصد ومصالحها، ودفع المفسد الناشئة أو المتوقعة من إهمال البعد الاجتماعى^(١).

٣- مباح بالجزء مكروه بالكل، وقد مثل له الشاطبى بالتزهر فى البساتين، وسماع الغناء المباح وتغريد الحمام، وسائر أنواع اللعب المباحة، فمثل هذا مباح بالجزء على معنى: أنه إذا فعل يوماً ما، أو فى حالة ما فلا حرج، لكن إن فعل دائماً كان مكروهاً، ونسب فاعله إلى قلة العقل، وإلى خلاف محاسن العادات.

٤- مباح بالجزء محرم بالكل، كالمباحات التى تقدر فى العدالة المداومة عليها^(٢)، ولم يمثل الشاطبى لهذا النوع، ولكنه استدل له بقول الغزالي: (إن المداومة على المباح قد تصيره صغيرة، كما أن المداومة على الصغيرة تصيرها كبيرة ومن هنا قيل: لا صغيرة مع الإصرار)^(٣).

(١) راجع: معالم التجديد فى أصول التشريع الإسلامى - دراسة تحليلية نقدية لأطروحة الشاطبى الأصولية، د: أحسن لحسانة، ص ٤١٢؛ دار السلام، القاهرة، ط (١) ٢٠١٠م.

(٢) راجع: الموافقات ١/ ٨٩، ٩٠، ومباحث الحكم عند الأصوليين، د: محمد سلام مذكور ص ١١٢، ١١٣، دار النهضة العربية، القاهرة، دت، ونظرية المقاصد عند الإمام الشاطبى ص ١٥١، ١٥٢.

(٣) إحياء علوم الدين ٤/ ٤٥٩، دار المنهاج، جدة، ط (١) ٢٠١٠م.

وقد حاول الأستاذ الريسوني - بناء على فهمه المستوعب لما أجمله الشاطبي وما استدل به من كلام الغزالي -، أن يذكر بعض الأمثلة لهذا النوع من المباح التي سكت عنها الشاطبي، فذكر منها: احترام بعض الناس لبعض أنواع اللعب فيصير الإنسان حرفته لاعب، وما يفعله بعض الناس من قطع الساعات الطوال أمام التلفاز، في المقاهي وسفاسف الأمور^(١) وفي رأبي أن الإفراط في الاشتغال بالمباح إلى درجة تذهل عن الواجب، وتدخل الإنسان في دائرة المتبع الهوى، هذه الدرجة من الاشتغال بالمباح توجب تحريره سواء على مستوى الفرد أم الأمة، وتشتد هذه الحرمة حين تكون الأمة في أشد الحاجة لفقه كيفية إدارة الوقت من قبل أبنائها، وليس فقط لمجرد استغلاله فيما ينفع، فتأخر الأمة عن ركب الحضارة يحتاج من كل فرد فيها إلى أن يتعلم كيف ينجز أعلى معدل من الإنتاج في أقل وقت ممكن.

وبهذا النظر: فإن القسم الثالث (المباح بالجزء المكروه بالكل) يدخل في دائرة (المباح بالجزء المحرم بالكل) إذا اتخذ شكل الطابع العام للسلوك الشخصي أو المجتمعي، وإن كان الشاطبي قد جعل لكل منهما حكماً مختلفاً، وهكذا فإن المباح المستوى الطرفين - الفعل والترك - إذا نظر إليه في ضوء نظرية الشاطبي في اختلاف الحكم على الأفعال بالجزئية والكلية، أو من حيث ارتباطها بالفرد أو المجموع؛ فإن حكمه يتغير فيصبح إما مطلوب الفعل وجوباً أو ندباً، وإما مطلوب الترك تحريماً أو كراهة، وذلك بالنظر إلى المقاصد والأمور الخارجية، وبهذا النظر يكون الشاطبي قد وجه المفتين إلى

(١) راجع: نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص ١٥٢.

سبيل مهم من سبل بناء الفتوى الصحيحة، ألا وهو ضرورة مراعاة البعد الاجتماعي، والمصلحة العامة في القضايا التي تتصل بالكل أو المجموع؛ حتى تتسع دائرة أنظارهم فيما يتصل بفقهاء الأمة على وجه الخصوص.

وما ذكره الشاطبي في المباح ومثل له يكفي لتوضيح نظريته؛ خاصة وأن تعريف المباح في الموروث الفقهي، كان قد ألقى بظلاله على عقول المسلمين حتى بدا وكأنه خارج الحكم التكليفي؛ إذ لا ثواب ولا عقاب ولا قصد للشارع فيه، فإذا بالشاطبي يرتفع به هذه الارتفاع، فقد يصبح واجباً أو مندوباً أو حراماً أو مكروهاً.

كان يكفي الشاطبي ما أصل به لنظريته في المباح، ولكنه مع ذلك لم يغفل باقي الأحكام التكليفية الأخرى من التناول؛ خاصة وأن أساس نظريته في المباح هو تأثره بنظرية المقاصد وهيمنتها على تفكيره، فهو يلج عليها إلحاحاً في سائر مباحثه وآرائه، ويريد من كل من يتصدى للفتوى أن تكون فكرة المقاصد ماثلة في ذهنه؛ حتى لا تأتي فتواه ذاهلة عن فقه الأمة أو المجموع، المبني في الأساس على المقاصد والكليات.

- انتقل الشاطبي بعد ذلك للحديث عن المندوب في ضوء نظريته في المباح، فإذا كان المندوب كما يعرفه الأصوليون (ما يمدح فاعله، ولا يذم تاركه)^(١) فإن الشاطبي يرى أن هذا الحكم ليس على إطلاقه، وأن المندوب وإن كان غير لازم باعتبار جزئه أو باعتبار الفرد؛ فإنه لازم

(١) راجع: المنهاج للبيضاوي بشرح الأصفهاني ٥٥/١، وإرشاد الفحول، الشوكاني ٥٩/١، وحصول المأمول من علم الأصول، القنوجي البخاري ص ٩٢، دار الفضيلة، القاهرة، دت.

باعتبار الكل أو المجموع، فالأذان وصلاة الجماعة وصدقة التطوع والنكاح والعمرة... هذه كلها مندوبة من حيث الجزء لازمة من حيث الكل؛ إذا لاحظنا المقاصد والأمور الخارجة، ويوضح ذلك بقوله: (... ألا ترى أن في الأذان إظهاراً لشعائر الإسلام؟ ولذلك يستحق أهل المصر القتال إذا تركوه، ومن داوم على ترك الجماعة يجرح فلا تقبل شهادته؛ لأن في تركها مضادة لإظهار شعائر الدين، وقد توعّد الرسول -ﷺ- من داوم على ترك الجماعة فهم أن يحرق عليهم بيوتهم^(١)... والنكاح لا يخفى ما فيه مما هو مقصود للشرع من تكثير النسل، وإبقاء النوع الإنساني وما أشبه ذلك، فالترك له جملة مؤثر في أوضاع الدين إذا كان دائماً، أما إذا كان في بعض الأوقات فلا تأثير له، فلا محذور في الترك^(٢).

- أما المكروه - الذي هو عند الأصوليين: (ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله)^(٣). فهو عند الشاطبي -إذا نظر إليه في ضوء نظريته وما وراءها من فكرة المقاصد- فإنه يجب التفريق في حكمه بين الجزء والكل، فالمكروه بالجزء ممنوع بالكل، قال: (كاللعب بالشطرنج بغير مقامرة، وسماع الغناء المكروه، فإن مثل هذه الأشياء إذا وقعت على غير مداومة لم تقدح في العدالة، فإن داوم عليها قدحت في عدالته، وذلك دليل على

(١) حديث هم النبي -ﷺ- بتحريق بيوت من لا يحضر صلاة الجماعة، أخرجه البخاري في كتاب (الأذان)، باب (فضل العشاء في جماعة) حديث رقم (٦٥٧)، ومسلم في كتاب (المساجد)، باب (فضل صلاة الجماعة) حديث رقم (٦٥١).

(٢) راجع: الموافقات ٩٠/١، ٩١.

(٣) راجع: الإبهاج في شرح المنهاج ١٦٢/٢، ومعراج المنهاج، الجزرى ٥٦/١، مطبعة الحسين، القاهرة، ط (١) ١٩٩٣ م.

المنع بناء على أصل الغزالي^(١) أى الذى سبق وأن نقله فى النقطة الرابعة من المباح، وهو قوله: المداومة على المباح قد تصيره صغيرة.

وإذا كانت المداومة على المكروه فى حق الفرد تنقل حكمه من دائرة المكروه إلى المحرم، فلا شك أن ذلك يكون فى حق المجموع من باب الأولى.

أما الواجب والمحرم، فالأصل فيهما هو ثبات الحكم -الوجوب والحرمة- بالجزء وبالكل، بل إن الواجب بالجزء - كما يقول الشاطبى - يكون واجباً بالكل من باب الأولى، وكذا الحال بالنسبة للمحرم، هذا هو الأصل، إلا أن كلاً منهما قد تعرض له أحوال تجعل حكمه يختلف بحسب الجزء والكل، من حيث درجة الإثم واستحقاق العقوبة، فترك الواجب حرام بالجزء وبالكل، إلا أن تكرار تركه لغير عذر يغلظ من إثم صاحبه، فمن ترك فرض الظهر مرة مثلاً ليس كمن يداوم على تركه، وكذا الحال بالنسبة للمحرم، فالمداومة على الصغيرة لها تأثير فى كبرها، والصغائر تقود إلى الكبائر، وبهذا النظر: فإن الواجب والمحرم يختلف حكمها ما بين الجزئية والكلية بتكرار ترك الواجب وفعل المحرم، لكن يلاحظ أن كلا منهما لا يأخذ بحسب كليته، لقباً جديداً من ألقاب الأحكام التكليفية الأخرى، لم يكن له من قبل بحسب جزئيه، فالحرام يبقى حراماً، والواجب واجباً^(٢).

وما يصدق على الواجبات الشرعية، يصدق أيضاً على الواجبات الاجتماعية والوظيفية، فكل وظيفة تعهد إلى فرد من أفراد الأمة هى من

(١) راجع: الموافقات ٩٠/١، ٩١.

(٢) المصدر السابق ٩١/١ - ٩٣.

الواجبات عليه، وهي تمثل له الثغرة الجهادية التي يجب عليه أن يسدها حتى لا تؤتى الأمة من قبله؛ فإذا ما قصر في واجبه مرة بعد مرة فإن إثمه يشتد؛ لأن الخرق سوف يتسع في هذه الثغرة الجهادية التي يقف عليها؛ فيرند خطر ذلك على الأمة بأسرها.

وهكذا أصل الشاطبي لنظريته في الجزئية والكلية، وأثبتها إثباتاً عقلياً مقنعاً في ضوء نظريته المقاصدية للأحكام الشرعية، وهي بلا شك نظرية جديرة بالدرس والاعتبار، أمام كل مفت بصير يدرك أهمية مراعاة المصالح العامة والأبعاد المجتمعية والإنسانية لفتواه؛ حتى لا تأتي قاصرة عن تحقيق هذا المقصد.

• المبحث الثالث في: التفريق بين الواجب العيني والكفائي؛

يفرق العلماء بين نوعين من الواجب من حيث تعيين من يؤديه وعدم تعيينه^(١)، هما:

الواجب العيني ويعرفونه بقولهم: (ما يطلب الشرع حصوله من كل فرد من أفراد المكلفين به)^(٢).

قالوا: وسمى هذا الواجب عينياً؛ لأن الخطاب فيه يتوجه إلى كل مكلف بعينه بحيث لا تبرأ ذمته أمام الله إلا بفعله، كالصلاة والصيام والزكاة والحج للمستطيع، وسائر الواجبات الشرعية.

(١) حيث إن الواجب له تقسيمات عديدة وباعتبارات مختلفة بسطتها كتب الأصول .

(٢) راجع: أصول الفقه الإسلامي، د: زكي الدين شعبان ص ١٩٤، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، دت، وأصول الفقه، د: محمد زكريا البرديسي، ص ٦٥، دار الثقافة، القاهرة، دت، والوجيز. في أصول الفقه ص ٣٦.

أما الواجب الكفائي فقد عرفه العلماء بأنه: (مهم يقصد الشرع حصوله، من غير نظر بالذات إلى فاعله)^(١).

فقلوه: (مهم): يدل على الإيجاب، وعبرة: (من غير نظر بالذات إلى فاعله) هي جوهر ما يفرق به بين الفرض العيني والكفائي.

فالشارع في الفرض العيني يتوجه بخطابه إلى كل مكلف بعينه، يطلب منه حدوث الفعل، بحيث لا تبرأ ذمته إلا بفعله، أما في الفرض الكفائي، فالتوجه يكون إلى المجموع، يطلب الشارع منهم حدوث الفعل في الكون، بغض النظر عن شخص الفاعل، ولكن لا تبرأ ذمة المجموع إلا بحدوثة في الكون، أي إن الطلب من الجميع، ولكن فعل الواحد يقوم مقام فعل غيره فيكون من لم يقم بالفعل فاعلاً بهذا الاعتبار^(٢).

ومع ذلك: فقد قرر العلماء أن الفرض الكفائي ينقلب واجباً عينياً، إذا لم يقدر عليه سوى واحد من المكلفين^(٣) كالطبيب الواحد في بلدة، والقاضي الواحد، والمعلم الواحد ونحو ذلك.

(١) راجع: شرح الكوكب المنير، ابن النجار ٣٧٥/١، دار الفكر، ١٩٨٠، وتيسير التحرير، أمير بادشاه ٢١٣/٢، مطبعة الحلبي، القاهرة، ١٣٥٠.

(٢) راجع: أصول الفقه، الشيخ أبو زهرة ص ٢٨.

(٣) راجع: الحسبة، ابن تيمية ص ٣١، دار الإسلام، القاهرة، دت، وأصول التشريع الإسلامي، الشيخ: علي حسب الله ص ٣٧٥، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥، وأصول الفقه الإسلامي، د: زكي الدين شعبان ص ١٩٥، والوجيز في أصول الفقه، د: عبد الكريم زيدان ص ٣٧، وأصول الفقه الإسلامي، د: محمد سلام مذكور ص ٢٩، دار النهضة العربية، القاهرة، ط (١) ١٩٧٦.

ويلاحظ بشكل عام أن الفروض العينية (كالصلاة والصيام والزكاة...) شرعت في الأصل للتعبد وتركية النفس، وأيضاً للابتلاء والاختبار، من حيث الامتثال أو عدمه، فيثاب المرء أو يؤثم، أما الفروض الكفائية فقد شرعت لتحقيق المصالح العامة للأمة، أو تحقيقاً لمقصد الشارع في حفظ مصالح الأمة، وهو ما أجمله العز بن عبد السلام في قوله: (واعلم أن المقصود بفرض الكفاية تحصيل المصالح ودرء المفاسد، دون ابتلاء الأعيان بتكليفه والمقصود بتكليف الأعيان حصول المقاصد لكل واحد من المكلفين على حدته؛ لتظهر طاعته أو معصيته؛ لذلك لا يسقط فرض العين إلا بفعل به المكلف، ويسقط فرض الكفاية بفعل القائمين به دون من كلف به في امتداد الأمر^(١)).

وقد مثل الأقدمون للواجبات الكفائية بالعديد من الأمثلة التي تشمل في مجموعها توفير احتياجات المجتمع المختلفة في تلك العصور، وهو ما أجمله الشاطبي في قوله: (الولايات العامة، والجهاد، وتعليم العلم. وإقامة الصناعات المهمة، هذه كلها فروض كفائية)^(٢).

ولأن هذه الأمثلة وغيرها التي مثل بها الأقدمون للواجبات الكفائية، اشتملت على كل ما يفي باحتياجات مجتمعاتهم؛ فهي صالحة لأن يقاس عليها كل ما يفي بمتطلبات وحاجيات المجتمعات في العصر الحديث، مما أسفر

(١) راجع: قواعد الأحكام في مصالح الأناس ٥١/١، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٦٨.

(٢) راجع: الموافقات ٣/٣٨١، وانظر: المنشور في القواعد، الزركشي ١٦٣/٢ - ١٦٦، ونفائس الأصول، القرافي ٣/١٤٦٠، الباز، مكة المكرمة، ط (١) ١٩٩٥.

عنه التقدم العلمى المذهل فى سائر فروع العلم والمعرفة، فى المجال السياسى والطبى والأمنى والتكنولوجى، والعلوم الكونية والإدارية والبحثية؛ حتى تتوفر للأمة كافة احتياجاتها من كافة التخصصات فى الفروع العلمية المختلفة.

ومن هذا التفريق السابق بين فروض الأعيان وفروض الكفايات يمكن تقرير الآتى:

١- الشريعة الإسلامية لم توجه عنايتها فى تشريعاتها إلى ما يخص أحاد المكلفين أو الفروض العينية فقط، ولكنها وجهت عنايتها وبالقدر نفسه إلى ما يخص عموم المكلفين أو فقه الأمة بشكل عام.

٢- أن محل نظر الفقيه فى الأدلة التى تتصل بالفروض الكفائية أو فقه الأمة، يختلف من حيث أولويات الترتيب عنه فى فقه الفرد.

ففقه الفرد مبنى فى الأساس على الأدلة الجزئية التى توجه الشارع بها بالخطاب مباشرة إلى المكلف بالأمر أو النهى بهدف الامتثال، وفى الوقت ذاته لا يغفل الأدلة العقلية المؤسسة على النص كالتقياس، والمرتبطة بمصالح الناس وواقعهم المعيش، كالمصالح المرسلّة والاستحسان والعرف ونحو ذلك، كما أنه لا يغفل الأدلة الإجمالية كمقاصد الشريعة وقواعدها الكبرى، وفق منهج محدد بينه علماء الأصول غاية البيان.

أما فقه الأمة فمؤسس فى الأصل على الأدلة الكلية العامة، التى يراد تحقيقها فى الأمة ككل، كوجوب العدل والإحسان: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ

وَالْإِحْسَانَ^(١). وتحقيق الكرامة الإنسانية «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»^(٢)، وبقاء الأمة قوية محافظة على تفوقها وهيبته: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ»^(٣)، ومحافظة كذلك على وسطيتها: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا»^(٤)، وعلى وحدتها: «وَاغْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا»^(٥)، ومحقة لمقصود الشرع من حفظ النفس والعقل والدين والنسل والمال، أو مقاصد الشريعة الكبرى.

ولكن الفقيه حين ينظر في فقه الأمة لا يمكنه أن يغفل الأدلة الجزئية الموجهة إلى الفرد من دائرة نظره واستنباطه؛ فالفرد جزء من الأمة، والأمة ما هي إلا مجموعة أفراد، ومصلحة الفرد بلا شك تصب في النهاية في مصلحة المجموع، والعكس صحيح.

وبذا يتضح أن أدلة النظر والاستنباط فيما يختص بالأحكام التي تخص الفرد، والأحكام التي تخص الأمة لا تختلف فيما بينها، ولكن الذي يختلف هو أولويات النظر في هذه الأدلة من حيث الترتيب، ومن حيث طريقة البحث والتتبع وصولاً إلى الحكم.

٣- وهذه النقطة مؤسسة على ما سبق ذكره من أن فقه الأمة مؤسس في الأصل على الأدلة الكلية العامة، التي يراد تحقيقها في الأمة ككل، فإذا

(١) النحل (٩٠).

(٢) الإسراء (٧٠).

(٣) الأنفال (٦٠).

(٤) البقرة (١٤٣).

(٥) آل عمران (١٠٣).

كان الأمر كذلك: فإن تحقيق مقاصد الشريعة فيما يختص بالفرد، يختلف عن مفهومه فيما يختص بالأمة، ولكنه اختلاف يقود إلى التكامل لا التضاد؛ فحفظ النفس فيما يختص بالفرد يتحقق في تحريم قتلها أو الاعتداء على عضو من أعضائها بغير حق، أما فيما يختص بالأمة فيتحقق في حفظ قوتها ومنعتها وتفوقها العلمي، والحقوق الإنسانية العامة التي كفلها الإسلام الحنيف للإنسان، والتي تعد من ضرورات الحياة الإنسانية، كحق حرية الاعتقاد، وحق حرية الرأي والتعبير، والعمل والتملك، وكل ما من شأنه أن يحقق له الكرامة الإنسانية.

وحفظ الدين فيما يختص بالفرد يتحقق في صيانة حقه في اختيار معتقده، وممارسة شعائره التعبدية، والحفاظ على رموزه ومقدساته ونحو ذلك، أما فيما يختص بالأمة فيتحقق ببناء المؤسسات التي تخدم الدعوة الإسلامية في الداخل والخارج، وحسن تقديم الإسلام إلى الآخر، وتبني مشكلات المسلمين خارج ديارهم، وتكوين لوبي إسلامي قوى يتبنى قضاياهم، وكل ما من شأنه أن يحقق للإسلام ولأتباعه المنعة والاحترام.

وهكذا فإن تحقيق مقاصد الشريعة فيما يختص بالأمة يتحقق إجمالاً بكل ما ينهض بها نهوضاً قوياً، وينفي عنها الضرر والمشقة. وهي مهمة تقع على عاتق المجموع، ولا تبرأ ذمتهم إلا بتحقيقها في الأمة.

٤- أنه إذا كان محل نظر الفقيه في الأدلة يختلف من حيث أولويات الترتيب في فقه الأمة عنه في فقه الفرد، وتحقيق مقاصد الشريعة يختلف في كل منهما من حيث المفهوم؛ فإن من الطبيعي أن تختلف الفتوى في القضايا التي تختص بالأمة عنها في تلك التي تختص بالفرد.

والفقيه حين يتعامل مع قضايا الأمة بالمنظور نفسه الذى يتعامل به مع قضايا الفرد؛ فمرده إلى غياب فقه الأمة عن دائرة نظره واهتمامه؛ مما عاد بالضرر على الدين نفسه.

وبذا يتضح أن تفريق الفقهاء بين الفرض الكفائى والعينى لم يكن المقصود منه - كما هو شائع - التفريق بينهما من حيث أن هذا يختص بالفرد فلا يسقط عنه إلا بفعله، وذلك يسقط عنه بفعل المجموع، ولكن هذه العناية كان يقف وراءها محاولة التأسيس لفقه يعلى من شأن المجموع، والمصلحة العليا للأمة، ويدرك ما بين مصلحة الفرد والمجموع من تداخل، يوجب أن تصدر عنه الفتوى وهى تحمل قدرًا من التكامل بين المصلحتين، وإن بدت مختلفة فى كل منهما.

• الفصل الثانى : مسائل تطبيقية معاصرة :

مدخل :

آثر البحث أن يخصص هذا الفصل لبعض النماذج التطبيقية المعاصرة، التى تبرز أهمية أن يدرك الفقيه الأبعاد الاجتماعية للمسألة التى يستفتى فيها، وما يستلزمه ذلك من ضرورة الحرص على أن تكون المقاصد الشرعية والمصالح العامة نصب عينيه، حين يفتى فى الشأن العام، أو القضايا التى تتصل بالأمة؛ سيرًا على هديه - ﷺ - وصحابته الأكرمين، وأيضًا تطبيقًا لما سبق وأن أرساه الأقدمون من قواعد تتصل بهذا الشأن، والتى أفاض البحث فى عرضها فى الجانب التأصيلي.

وفيما يلى بعض المسائل التطبيقية، يتناولها البحث فى أربعة مباحث تباعًا.

• المبحث الأول في: التبرع القسري في الظروف الاستثنائية:

سايرت الشريعة الإسلامية الفطرة الإنسانية، حين قررت للإنسان الحق في أن يملك من المال الحلال ماشاء، ولا يلزم بشيء في هذا المال غير ما ألزمه الله به من النفقة الواجبة والزكاة، أما ما سوى ذلك من صدقات وتبرع في وجوه الخير وإنماء المجتمع، فهو تبرع محض يثاب عليه إن فعله، ولا يجبره عليه سلطان ولا غيره، ما دام المجتمع يعيش حالة طبيعية، وهو ما عبر عنه الفقهاء بأوقات الاعتياد^(١).

هذه هي الفتوى في حكم الإنفاق التطوعي في حال تعلق هذا الحكم بالفرد في أوقات الاعتياد، ولكن ماذا عن الفتوى حين يتعلق هذا الحكم نفسه بالأمة في النوازل، أو الظروف الاستثنائية؟ كالمجاعات العامة، والحروب الطاحنة، والكوارث الطبيعية والبيئية، والثورات والاضطرابات التي قد تؤدي إلى إفلاس الدولة، وتعرضها للابتزاز أو التركيع، إذا طلبت قرضاً أو مساعدة، كما هو مشاهد في عالم اليوم...

في هذه الحالات وأمثالها حين لا تكفي الزكوات المفروضة والنفقات التطوعية لسد خلة المحتاجين، أو إنقاذ الدولة من الإفلاس والتسول، هل تبقى الفتوى على حالها؟ لا يجبر الفرد على التبرع من ماله لدفع الكوارث عن المجموع ما دام قد أدى ما عليه من نفقة واجبة وزكاة، أم أن للشريعة موقفاً آخر؟ فيكون للإمام الحق في أن يوظف في أموال الأغنياء ما يكفي لسد خلة المحتاجين ودفع الكوارث عن الأمة، وهو ما يعرف بالتبرع القسري.

(١) راجع: فقه الزكاة، د: يوسف القرضاوى ص ٩٩١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (٦)

معالجة الفقهاء الأقدمين لهذه القضية:

جاءت معالجة الأقدمين لقضية التبرع القسري، في مجملها على نحو غير مباشر من خلال مناقشتهم لمسألة: هل في المال حق سوى الزكاة أم لا؟^(١)

وقد أسفر هذا النقاش عن رأيين يبدوان متقابلين، وهما في الحقيقة ليسا كذلك؛ لأنه لم يختلف أيّ منهما - حتى من قال بأنه لا يجب في مال المسلم غير الزكاة - على أنه في حال المجاعات العامة والكوارث الطبيعية والحروب ونحو ذلك، فإن حق المجموع يقدم على حق الفرد، وأن دفع هذه الكوارث والأضرار واجب على جميع المسلمين، وقد نقل القرطبي في تفسيره الإجماع على ذلك، قال:

(وانفق العلماء على أنه إذا نزلت بالمسلمين حاجة بعد أداء الزكاة فإنه يجب صرف المال إليها)... ثم نقل عن مالك رحمه الله: (يجب على الناس فداء أسراهم وإن استغرق ذلك أموالهم)، ثم قال: (وهذا إجماع أيضاً، وهو يقوى ما اخترناه)^(٢). وممن انتصر لهذا الرأي بشدة: ابن حزم الظاهري، حيث قال: (فرض على الأغنياء في كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك، إن لم تقم الزكوات بهم...) ثم ساق عدداً من الأدلة تؤيد ما ذهب إليه، واصفاً القول الآخر بأنه مخالف للإجماع والسنن والقياس^(٣).

(١) راجع أقوال العلماء في هذه المسألة مع أدلتها في: أحكام القرآن، ابن العربي ١٠١/١، دار الحديث، القاهرة ط (١) ٢٠١١م، والجامع لأحكام القرآن، القرطبي ٢٤٦/٢، والتفسير المنير، د: وهبة الزحيلي ٤٦٥/٢، ٤٦٦، دار الفكر، دمشق، ط (١)، وفقه الزكاة د: يوسف القرضاوي ٩٦٤/٢ - ٩٩٢، وفيه تحقيق واف لهذه المسألة مع بسط للأدلة، وموازنة بينها وترجيح.

(٢) راجع: الجامع لأحكام القرآن ٢٤٦/٢.

(٣) راجع: المحلى ١٥٨/٦، ١٥٩، دار الآفاق، بيروت، دت.

ليست الزكاة إذن هي كل ما يجب على المسلم في ماله، في عموم الأحوال عند جميع الفقهاء.

وعليه: فإذا كان المجتمع يعيش حالة استثنائية، فإنه يجب على أغنياء هذا المجتمع أن يقوموا بفقرائه، وأن يدفعوا عنه الكوارث بأموالهم، ويجبرهم السلطان على ذلك.

رأى إمام الحرمين الجويني^(١) في هذه المسألة:

لا يختلف رأى إمام الحرمين عن هذا الرأى في مجمله، ولكنه قدم معالجته على نحو أكثر تفصيلاً واستيعاباً، وأيضاً: أكثر واقعية، وإن كان قد قدمها في ثوب الفقه الافتراضى، لأنه افترض حقيقى لمسألة توقع حدوثها^(٢)، كما هو الشأن في جل القضايا التى أثارها في كتابه الغياثي^(٣).

(١) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف إمام الحرمين الجوينى الشافعى، كان يحضر درسه أكابر العلماء، له مصنفات تشهد له بالسبق، منها: البرهان في أصول الفقه، والغياثى، ونهاية المطلب. توفي سنة (٤٧٨هـ).

راجع: سير أعلام النبلاء، الذهبى ١٧/١٤، دار الحديث، القاهرة ط (١) ٢٠٠٦م، وطبقات الشافعيين، ابن كثير ٤٨/٢، دار الوفاء، المنصورة، ط (١) ٢٠٠٤م.

(٢) فإمام الحرمين ينفى عن نفسه أن تكون افتراضاته لمجرد تدريب القرائح ولكنها حلول لمشاكل توقعها. راجع: غياث الأمم في التياث الظلم - ت: د: عبد العظيم الديب، فقرة (٨٣٧) الشئون الدينية، قطر، ١٤٠٠هـ.

(٣) فقد افترض في مؤلفه عدة فروض من قبيل: ماذا لو خلا العصر من إمام؟ أو انخرمت الصفات المعتمدة في الأئمة؟ وماذا لو خلا الزمان من مجتهدين، أو مفتين أو نقلة للمذاهب؟ أو خلا عن أصول الشريعة، وكيف يكون التكليف؟... إلخ ما قدم من فروض وحلول لهذه الفروض، والهدف كما يبدو هو تعليم المتلقى أسس التفكير السليم، في حال ظهور مشكلات لا عهد للأمة بها، وبيان فضل الاجتهاد والتفكير، على الوقوف عند حد الجمود والتقليد.

افتراض إمام الحرمين في إطار معالجته لهذه القضية فرضين:

الأول: ظهور القحط والمجاعات العامة.

الثاني: حالة التهديد الخارجي للدولة مع خلو بيت المال من الأموال.

- أما الفرض الأول: فقد قدم فيه إمام الحرمين عدة حلول، يتدرج بها على أهل اليسار من المسلمين؛ فهو يقدر عاطفة الإنسان الفطرية تجاه ماله، ويرى أنه ليس من الحكمة أن نفرض للفقير في حال الشدائد في مال الغنى ما يصير الغنى فقيراً؛ فيهلك الجميع، فالغاية هي إحياء النفوس وليس هلاكها.

ومن ثم فهو يرى أنه إذا لم تف الزكوات المفروضة بحاجات الناس؛ فإن مسئولية الفقراء تقع أولاً على عاتق الإمام، بل عليه أن يجعل الاعتناء بهم من أهم أمر في باله - حسب عبارته^(١) - فينفق عليهم من بيت المال - بمصارفه المتعددة - ما يفي بحاجاتهم، فإذا لم يقم الإمام بمسئوليته تجاه الفقراء أو كان الناس في حالة لا إمام لهم متبوع؛ فإنه يجب على أهل اليسار المسارعة إلى دفع الضرر عنهم، وإلا أثموا جميعاً، وباءوا بأعظم المآثم إن ضاع فقير واحد بين ظهرانيهم.

قال: (وإذا كان تجهيز الموتى من فروض الكفايات، فحفظ مهج الأحياء وتدارك حشاشة الفقراء أتم وأهم)^(٢).

ولكن ما هو القدر الذي يجب على الأغنياء بذله للفقراء في هذه الحالة؟

(١) راجع: الغياثي فقرة (٣٣٨).

(٢) المصدر السابق، فقرة (٣٣٩) بتصرف.

يرى إمام الحرمين أن يحتفظ الموسر لنفسه بقوت سنة كاملة، ثم يصرف الباقي إلى ذوى الضرورات والحاجات؛ لأنه كما يجب علينا أن نحرص على أن ننقذ الفقراء، فإنه يجب علينا أن نحرص وبالقدر نفسه على أن لا نهلك الأغنياء. وهذا التقدير بالسنة هو عن اجتهاد محض من إمام الحرمين^(١)، ومن ثم فهو يقول: (... ولكن ما ذكرناه ليس أمراً مجزوماً ولا حكماً محتوماً، وعلى من طابت نفسه بإيثار أخيه على نفسه أن يفعل ذلك، فالإيثار من شيم الصالحين وسير الموفقين)^(٢).

- وأما الفرض الثانى: حالات التهديد الخارجى للدولة مع خلو بيت المال من الأموال:

فهذا الفرض - كما يرى إمام الحرمين - لا يخلو من ثلاث حالات: أن يبطأ الكفار ديار الإسلام، أو أن يكونوا فى حاجة تشوف إلى ذلك والجند فى حاجة إلى دعم مالى، وإلا وصلوا إلى حالة من الانحلال والضعف؛ مما يغرى الأعداء بهم وبالبلاد، وهذه هى الحالة الثانية، أما الحالة الثالثة فهى أن

(١) المصدر السابق، فقرة: (٣٤٢)، (٣٤٣)، وقد أخبر إمام الحرمين أنه اجتهد فى هذا التقدير؛ لأنه لا يعرف فى الشرع ضابطاً ينتهى إليه فيما يبذله الموسر وفيما يبقيه، وإن كانت هناك قواعد شرعية تشير إلى ذلك، واستدلال عقلى أيضاً، فمن القواعد الشرعية ارتباط الزكاة بالحول، وما ورد أن النبى - ﷺ - كان يضع لنسائه فى أوقات الإمكان قوت سنة، ومن الاستدلال العقلى: أن السنة فترة تتبدل فيها الأحوال، وتتعاقب الفصول، وينتهى أمد الثمرات والغلات... أى إنها كافية لتحول المرء من حال إلى آخر بانقضائها. هذا. وحديث أن النبى - ﷺ - (كان يدخر لأهله قوت سنة) تقدم تخريجه ص (١٧) هامش رقم (٢).

(٢) راجع فقرة رقم (٣٤٣) من الغيائى.

يكون جنود الإسلام في الثغور على شوكة واستعداد، ولكنهم لو ندبوا للجهاد؛ لاحتاجوا إلى مزيد من الاستعداد والإمداد، ولو لم يمدوا بالمال لانقطعوا عن الجهاد^(١).

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن: هل يكلف الإمام أهل اليسار بأن يبذلوا من أموالهم، ما يفى بحاجات الجند في هذه الحالات لتأمين الدولة أم لا؟
أما عن الحالتين الأوليين: فقد أخبر إمام الحرمين أنه لا خلاف مطلقاً بين العلماء على أنه يجب على وليّ أمر المسلمين، أن يوظف في أموال الأغنياء ما يكفي لإنقاذ الدولة مما يتهدها من هذه الأخطار؛ فأموال الدنيا - كما يقول - لو قوبلت بقطرة دم لم تعدلها... وإذا كانت الدماء تسيل على حدود الطبقات، فالأموال في هذا المقام من المستحقرات^(٢).

وأما الحالة الثالثة فيختلف إمام الحرمين مع من ذهب إلى أن الإمام - في هذه الحالة - لا يجب عليه أن يوظف على الأغنياء شيئاً في أموالهم، فيقول: (والذي أختاره قاطعاً به أن الإمام يكلف الأغنياء من بذل فضول أموالهم ما تحصل به الكفاية والغناء، فإن إقامة الجهاد فرض على العباد... وما أقرب تقاعدنا عنهم إلى مسيرهم إلينا واستجرائهم علينا)^(٣).

وهكذا يرى إمام الحرمين وجوب التوظيف المالي في أموال الموسرين، في جميع حالات وصور التهديد الخارجي للدولة، بل يرى وجوب ذلك حتى

(١) راجع فقرة (٣٦٨) من المصدر نفسه .

(٢) راجع فقرة (٣٧٠). والطبقات: جمع: طبعة، وهي: حدّ السيف والخنجر. راجع: اللسان (ظبا) ٧/٦.

(٣) راجع فقرة (٣٧٣).

فى حال التأهب لصد العدوان المتوقع على الدولة، وليس لمجرد الدفاع عن النفس.

ولا ينسى إمام الحرمين أن يوجه القائمين على الأمر، بأن لا يطلقوا أيديهم فى أموال الأغنياء - تحت التذرع بحماية الدولة- فيكتنزوا لأنفسهم الثروات، ويبتئوا لها الأمجاد، ولكن يجب أن تحركهم المصلحة العليا فقط، فالأخذ يقع فى حيز الاستثناء والضرورة، التى تتمثل فى دفع الكوارث العامة. والضرورة تقدر بقدرها^(١)، وهو ما نبه إليه بوضوح فى قوله:

(... فلست أرى أن للإمام أن يمد يده إلى أموال أهل الإسلام ليتبني بكل ناحية حرزاً ويقتنى ذخيرة وكنزاً... فإن استغنى عنه بأموال أفاءها الله على بيت مال المسلمين، كف طلبته عن الموسرين)^(٢).

تعقيب على رأى إمام الحرمين:

وهكذا جاءت معالجة إمام الحرمين لهذه القضية فى مجملها معالجة شاملة مستوعبة تحمل قدراً كبيراً من التسامح والتوازن، فإمام الحرمين يقدم رأيه من غير إلزام، ودون طعن فى رأى آخر مخالف له، كما أنه لا يغفل مصلحة الجزء لأجل الكل، ولا الكل لأجل الجزء، فإذا ما تعارضت مصلحة المجموع مع مصلحة الفرد أو الجزء، حينئذ لا مناص من تقديم مصلحة المجموع، كما هو مقرر فى الشريعة.

(١) راجع: المصلحة عند الجويني - دراسة تطبيقية فى السياسة الشرعية من كتاب

الغياثي - د: راشد الهاجرى ص ٢٤٠، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

الكويت، عدد (٨٤).

(٢) فقرة (٤٠٧).

كما أن ما قدمه إمام الحرمين من حلول يتسم بروح الاعتماد على النفس وحفظ الكرامة، ففي المسلمين من الخير وخلق الإيثار ما يكفي لحل مشكلاتهم مهما تعاضمت، وعلى الإمام أن يبدأ فيلزم أهل اليسار بما يحقق الكفاية، والباب مفتوح لهم ليقدموا ما هو أكثر من ذلك، وعليه كذلك أن يكون ورعاً تحركه المصلحة العامة، ومسئوليته عن رعيته ولا أكثر من ذلك.

وإذا كان للفقه الحديث أن يبني على ما أصل له إمام الحرمين في هذه القضية لمعالجة المشكلات المعاصرة، فسنجد أن المشكلات التي تهدد أمن الدولة في الداخل والخارج، غدت لا تقتصر على هذه المشكلات المعهودة التي تحدث عنها إمام الحرمين (المجاعات والعدوان العسكرى على الدولة...)، ولكنها لا تقل عنها خطورة.

فمشكلة التخلف العلمى والصحى، والعشوائيات، وانعدام الأمن والبلطجة... هذه كلها توجب التدخل السريع للقضاء عليها، وأن يوظف لها الإمام فى أموال الأغنياء ما يكفي للقضاء عليها -إذا لم تكن الدولة قادرة على حلها- وتوفير البدائل التي تجتثها من الجذور.

أما عن المخاطر الخارجية، فقد اختلفت صورها كثيراً عن ذى قبل؛ فالدول القوية الآن غدت تتجنب المصادمات العسكرية قدر الإمكان، ولكنها تمارس من أساليب الضغط على الدول الأقل قوة ما هو أمرٌ وأنكى.

فتهديد مصر فى مياه الشرب مثلاً، أخطر بكثير من تهديد حدودها وثورها؛ ومن ثم فإن إقامة علاقة قوية مع الدول التي يمكنها التحكم فى مياه النيل، وما يتطلبه ذلك من مَد يد العون والمساعدة لهذه الدول فى كافة المجالات، وإقامة المشروعات التي تنمى من مجتمعاتهم... هذه كلها واجبات

مقدسة، يجب أن يشارك فيها أثرياء الوطن، وأن يجبرهم الإمام على ذلك، إن هم تقاعسوا عن أداء هذا الواجب؛ إذ ليس من المعقول أن تترك فئة فى المجتمع تثرى حتى يتفاحش ثراؤها على حساب الطبقات الفقيرة والكادحة، ثم تتمتع هى بكل خيرات الوطن، ولا تلزم بالمشاركة فى حل مشكلاته تحت دعوى احترام الملكية، فلا تقديس لحرية التملك، ما دام الأمر يتصل بحق الوطن، أو بمخاطر تهدد المجموع؛ لأن الشريعة - كما يقول الدكتور: محمد بلتايجي: (لاتعرف الحق المطلق، وكل الحقوق والسلطات التى تعطى للبشر فيها، أمور مقيدة بضوابط الشريعة ومقرراتها)^(١).

ولا يعنى ذلك أن يقوم الإمام بتجريد الأغنياء تمامًا من أموالهم تحت أى مسمى من المسميات الخادعة، التى طالما احترقت بلهبها الشعوب كالاستراكية مثلاً؛ فالغرض كما يقول إمام الحرمين: هو إحياء النفوس وليس هلاكها، ولو فرض الإمام فى مال الغنى ما يصيره فقيراً؛ لهلك الجميع^(٢).

ومن ثم فإن عملية التوظيف المالى فى أموال الأغنياء، يجب أن تتم وفق برامج مدروسة وينسب مقدرة تتفاوت بتفاوت الدخول، وبالقدر الذى يحفظ رؤوس أموال الأفراد قدر الإمكان، فرأس مال الفرد فى النهاية هو رأس مال المجتمع، خصوصاً ما كان منه فى صورة شركات أو مؤسسات يتعيش عليها أبناء الوطن، فالأصل هو حفظ المصلحتين معاً: مصلحة الفرد

(١) راجع: الملكية الفردية فى النظام الاقتصادى الإسلامى ص ٧٨، مكتبة الشباب،

القاهرة ١٩٨٢.

(٢) راجع ص (٤٠).

ومصلحة المجموع ما أمكن ذلك، وليس إهدار مصلحة على حساب أخرى إلا إذا تعذر الجمع بين المصلحتين، فيتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام، والضرر الأشد يزال بالضرر الأخف، كما قرر الفقهاء^(١).

وأخيراً أقول: إن الشعوب ينقصها الثقة في حكامها، ولو نشأت هذه الثقة، وترك الناس لعواطفهم الدينية والإنسانية، لانتقل الذهب من صناديق الأغنياء إلى جيوب الفقراء، وتاريخ المسلمين حافل بالكثير من النماذج، بل إننا لم نفقد بعضاً من هذه النماذج في مجتمعاتنا، حتى في هذا العصر، عصر الرأسمالية المتوحشة.

وهكذا. وفي ضوء فقه الأمة، يتحول ما هو مباح في حق الفرد - الإنفاق التطوعي - إلى واجب وفريضة دينية حين يتعلق الحكم بمصلحة المجموع؛ فلإمام أن يفرض الإنفاق التطوعي فرضاً على أثرياء المسلمين حين يستدعي الحال ذلك، وهذا من أخص خصوصياته، التي تدرج تحت أحكام السياسة الشرعية - كما سبق -، فلإمام أن يتدخل فيلزم البعض بما فيه الصالح العام، حتى وإن اضطر إلى تقييد المباح، أو إيجابه، أو منعه، وقد تقدم ذكر العديد من الوقائع التي تشهد لذلك من فعل النبي - ﷺ - وصحابته^(٢).

(١) راجع: الأشباه والنظائر، ابن نجيم ص ٨٧، مطبعة الحلبي، القاهرة، ١٩٦٨، والأشباه والنظائر، السيوطي ص ٨٧، والوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، د: محمد صدقي بن أحمد البورنوي ص ٨٤، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (١) ١٩٨٣، والقواعد الفقهية د: عبد العزيز عزام ص ١٤٤، دار الحديث، القاهرة، ط ٢٠٠٥.

(٢) راجع المبحث الأول من الفصل الأول.

• المبحث الثاني في: انتحار الأسير بهدف الحفاظ على أسرار الدولة:

يطلق الانتحار في اصطلاح الفقهاء على قتل النفس بأى وسيلة كانت^(١)، وهو - فى نظر الشريعة الإسلامية - إثم من أكبر الآثام، وجريمة من أفحش الجرائم؛ لأنه فى حقيقته نوع من التمرد على قدر الله فى العبد، أو هو نوع من ثورة الإنسان ضد نفسه، حين تضعف إرادته، أو ينعدم صبره حيال ما يواجهه من مشكلات الحياة التى يختبر الله بها إيمانه، وقدرته على تقبل قضائه وقدره بالرضى والصبر.

من هنا قرر الفقهاء أن قاتل نفسه أعظم وزراً من قاتل غيره؛ لأنه باع على نفسه، حتى قال بعضهم: حكمه حكم البغاة، لا يغسل ولا يصلى عليه، وهو خارج عن الملة إن استحلّه.^(٢) هذا عن عقوبته فى الدنيا.

(١) كالسيف، وأكل السم، وإلقاء النفس من شاهق، وهناك انتحار بطريق السلب، وهو أن يتمتع الإنسان عن الواجب قصداً لإهلاك نفسه، كأن يمتنع عن الأكل والشرب، وعلاج جرح موثق ببرئه، ومثله: ترك التخلص مما يمكنه التخلص منه لإنقاذ حياته، كالتخلص من الغرق والحرق والسبع والعدو ونحو ذلك... راجع: تحفة الأحوذى شرح سنن الترمذى ٣٧١/٧، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥، والموسوعة الفقهية ٢٨١/٦، ٢٨٢، وزارة الأوقاف، الكويت ط (٤) ١٩٩٣، ومعجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، د: محمود عبد المنعم ص ٣٠١، والمخاطرة بالنفس فى القتال وحكمها فى الشريعة الإسلامية، د. سهيل الأحمد ص ٢٣٥، مركز الإعلام العربى، القاهرة ط (٥)، ٢٠٠٩.

(٢) راجع: المغنى، ابن قدامة ٢٧٢/٣، والبنية فى شرح الهداية، بدر الدين العيني ٣٦٨/٣، دار الفكر، بيروت، ط ٢٠٠٩، والفقه الإسلامى وأدلته، د: وهبة الزحيلي ١٥١٠/٢، دار الفكر، دمشق ط (٤) ١٩٩٧. والموسوعة الفقهية، الكويت ٢٨٣/٦.

أما في الآخرة، فقد ورد العديد من النصوص تتوعد قاتل نفسه بالعذاب الأليم، الذي هو من جنس جريمته وتعديه، من ذلك:

- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا. وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُضَلِّيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾^(١).

- وقوله -ﷺ-: (من تردى من جبل فقتل نفسه، فهو في نار جهنم يتردى فيها خالدًا مخلدًا فيها أبدًا، ومن تحصى سمًا فقتل نفسه، فسمه في يده يتحساه في نار جهنم خالدًا مخلدًا فيها أبدًا، ومن قتل نفسه بحديدة، فحديدته في يده يجأ بها بطنه في نار جهنم خالدًا مخلدًا فيها أبدًا)^(٢).

وقد استحق قاتل نفسه هذا العقاب كجزء من فلسفة الإسلام الكبرى في وجوب صيانة النفس الإنسانية وحرمة إزهاقها بغير حق، حتى قرر أكثر فقهاء المالكية والغزالي من الشافعية: حرمة الاعتداء على الجنين في طور النطفة، فبمجرد قبض الرحم على المنى يحرم الاعتداء عليه عندهم، واعتبره الغزالي بمثابة الجناية على موجود حاصل؛ لأنه لو ترك لنما وتطور وصار إنسانًا، فالاعتداء عليه كالاغتداء على الكائن الإنساني^(٣).

(١) النساء (٢٩، ٣٠).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب (الطب) باب (شرب السم والدواء به) حديث رقم (٥٧٧٨)، ومسلم في كتاب (الإيمان)، باب (غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه) حديث رقم (١٧٥).

(٣) راجع: إحياء علوم الدين ٧٣٦/٤، دار الشعب، القاهرة، دت، والقوانين الفقهية، ابن جزى ص ١٧٣، دار الحديث، القاهرة، والذخيرة، القرافي ٩١٨/٤، ٩١٩، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٤، وحاشية الدسوقي مع الشرح الكبير ٢٦٦/٢، ٢٦٧، الحلبي، القاهرة، دت، ومواهب الجليل شرح مختصر خليل، الشنقيطي، ٢٨٨/٤، إدارة إحياء التراث الإسلامي، قطر، ١٩٨٣.

هذه هي حرمة النفس الإنسانية في الشريعة الإسلامية، ومن ثم فإنه لا يجوز الاعتداء عليها بحال، ولو كان يقتل الإنسان نفسه، فراراً من مصاعب الحياة، أو من داء عضال، أو ألم شديد، أو مصاب أليم، أو غير ذلك من الحالات التي يتعلق فيها الحكم بالشخص نفسه، أو بالفرد.

الفتوى إذن هي التحريم قولاً واحداً، ولكن ماذا إذا تعلق الحكم بالأمة؟ فكان في انتحار شخص ما مصلحة تعود على المجموع أو على الدولة المسلمة - كهذه المسألة التي نحن بصددنا - انتحار الأسير بهدف الحفاظ على أسرار الدولة - هل تختلف الفتوى حينئذ؟ أم تظل على أصلها وهو الحرمة؟

تفصيل أقوال الفقهاء في هذه المسألة:

لم أجد حكماً فقهياً، أو نقاشاً للأقدمين - فيما تيسر لي الوصول إليه من مراجع - حول هذه المسألة، وإن كان قد وردت عنهم بعض النصوص في مسائل نظيرة، تصلح للبناء عليها في سبيل الوصول إلى حكم هذه المسألة، كمسألة التترس، ومخاطرة الرجل بنفسه في الحرب، كما سيأتى.

أما الفقهاء المحدثون: فقد تناول بعضهم بالبحث والنقاش حكم انتحار الأسير بهدف الحفاظ على أسرار الدولة تحديداً، لينتهى النظر الفقهي فيها إلى قولين:

القول الأول: يرى أصحابه حرمة أن يقتل الأسير نفسه بحال من الأحوال، حتى ولو كان بقصد الحفاظ على أسرار الدولة مهما تعرض للتعذيب؛ وعليه أن يصبر ويستعين بالله حتى يفرج عنه.

وهذا هو رأى الشيخ: عبد الرحمن بن ناصر البراك^(١)، والشيخ: أحمد الشرباصى رحمه الله^(٢)، ولكن هل يبيء هذا المنتحر بالإثم نفسه الذى يبيء به قاتل نفسه اختياراً؟ يرى الشيخ البراك: أنه لا يبيء بالإثم نفسه، فيرجى الله أن يعذره بنيته الصالحة، ومثله من يفعل ذلك جهلاً أنه حرام، فيرجى الله أن يعذره بجهله، أما الشيخ الشرباصى فظاهر كلامه أنه لا فارق بينهما، وإن كان لم ينص على ذلك بشكل صريح.

أما عن الأدلة التى ساقها أصحاب هذا رأى، فهى ذاتها الأدلة التى وردت فى حرمة أن يقتل الإنسان نفسه بصفة عامة، والتى سبق ذكر بعض منها.

القول الثانى: يرى أصحابه أنه يجوز للأسير أن يقتل نفسه أو ينتحر إذا خشى - تحت التعذيب الشديد أو الحقن بما يسلبه سيطرته على ذاكرته مثلاً - أن ييوح بأسرار تضر ضرراً كبيراً بمجموع المسلمين أو تضر بأمن الدولة المسلمة بشكل عام.

وعلى رأس المفتين بذلك: الشيخ محمد بن إبراهيم^(٣) - مفتى المملكة العربية السعودية الأسبق - حيث أباح رحمه الله انتحار الأسير حامل الأسرار المهمة، ورأى أنه إن كان فى قتله نفسه مفسدة، إلا أن مفسدة إفشاء أسرار المسلمين أعظم...

(١)، (٢) راجع: هذا الموقع على شبكة المعلومات:

w.w.w. Muslim. net.

(٣) راجع: فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ ٦/٢٠٧، ٢٠٨، المطابع الحكومية، المملكة العربية السعودية، ط (١) ١٩٩٣، وانظر/موقع:

w.w.w. Muslim. net.

وقد تابعه على هذه الفتوى عدد كبير من العلماء المعاصرين منهم: د: عبد الرزاق الكندي^(١)، ود: سهيل الأحمد^(٢)، وهو رأى جماعة العلماء فى الموسوعة الفقهية^(٣).

وقد اشترط أصحاب هذا رأى عدة شروط حتى يقال بجواز انتحار الأسير فى هذه الحالة، بسط القول فيها د. سهيل الأحمد، وهى:

- ١- أن يقع الأسير - المهم فى موقعه ومعلوماته وأسراره - فى أيدى العدو فعلاً، مع يقينه باستحالة إطلاق سراحه أو هروبه.
- ٢- أن يقع عليه التعذيب حقيقة، أو يعلم يقيناً أن العدو لن يتركه دون تحقيق مبتغاه منه، باستعمال الوسائل التى تجعله يبدي ما عنده من أسرار بطريقة لا شعورية، كالتنويم المغناطيسى، أو الحقن بما يسلبه سيطرته على ذاكرته.

٣- أن تشكل هذه الأسرار خطورة كبيرة إن كشفت للعدو سواء بالنسبة لمجموع المقاتلين، أو الدولة، أو مجموع المسلمين، أما إن ترتب على كشفها أضرار صغيرة، كأسر فرد غير مهم، أو سجن هذا المسلم المأسور لسنوات قليلة؛ فلا يجوز له أن يقتل نفسه حينئذ؛ لأن فى قتله نفسه ضرراً أشد مما هو مترتب على أسره.

٤- أن يكون مقصده ونيته هو دفع الضرر عن المجموع، وليس مجرد الهروب من العذاب^(٤)، وإلا عد منتحراً وإن تحقق فى قتله دفع ضرر كبير عن المسلمين، ما دام لم ينو هذا ولم يقصده.

(١) راجع: التيسير فى الفتوى أسبابه وضوابطه ص ١٧٤، مؤسسة الرسالة، دمشق وبيروت، ط (١) ٢٠٠٨.

(٢) راجع: المخاطرة بالنفس فى القتال وحكمها فى الشريعة الإسلامية ص ١١١.

(٣) راجع: هامش الموسوعة ٢٨٦/٦.

(٤) راجع: المخاطرة بالنفس فى القتال ص ١١١-١١٣ بتصرف.

أما عن الأدلة التي ساقها أصحاب هذا الرأي، فأهمها ما يلي:

١- حديث الغلام في قصة أصحاب الأخدود، التي خاطر فيها بنفسه، فدل الملك على طريقه قتله، وهي: أن يرميه بسهم، قاتلاً: (باسم الله رب الغلام)، بهدف أن تظهر بقتله آية يسلم على إثرها الناس، وقد كان؛ حيث قال الناس: (آمنا برب الغلام)^(١)، فالغلام هنا خاطر بنفسه بهدف نشر دين الله وإسلام الناس.

٢- الوقائع الكثيرة التي تثبت إقدام الصحابة على المخاطرة بالنفس في سبيل الله، والتي أقرها النبي -ﷺ-، وقال في أصحابها قولاً حسناً^(٢).

(١) الحديث أخرجه مسلم في صحيحه في (الزهد والرفائق)، باب: (قصة أصحاب الأخدود...)، رقم (٣٠٠٥).

(٢) منها: ما روى أن رجلاً من الأنصار تخلف عن أصحاب بئر معونة، فرأى الطيـر عكواً على مقبلة أصحابه، فقال لعمر بن أمية، سأقدم على هؤلاء الأعداء فيقتلونى، ولا أتخلف عن مشهد قتل فيه أصحابنا ففعل، فقتل فرجع عمرو بن أمية فذكر ذلك لرسول الله -ﷺ-، فقال فيه قولاً حسناً.

والحديث صحيح، أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب: (جماع أبواب السير)، باب: (جواز انفراد الرجل بالغزو في بلاد العدو)، رقم: (١٨٢٠٠)، كما أخرجه في معرفة السنن والآثار، كتاب (السير)، باب: (الخروج إلى دار الحرب غازياً بغير إذن الإمام) رقم (٥٤٣١).

ومنها ما صنعه أنس بن النضر حين ولي المسلمون بعد هزيمتهم بأحد؛ حيث أقبل على القتال وحده يخاطر بنفسه، فقاتل حتى قتل وهو يقول: والله إنى لأجد ريح الجنة دون أحد، فوجد فيه بضع وثمانون جراحة ما بين ضربة سيف، أو رمية سهم، أو طعنة رمح، حتى إن أخته لم تعرفه إلا ببنايه -طرف أصبعه-.

وقصته رواها البخارى في كتاب (المغازي)، باب (غزة أحد)، رقم (٤٠٤٨)، ومسلم في كتاب (الإمارة)، باب: (ثبوت الجنة للشهيد)، رقم (١٩٠٣).

٣- القواعد الفقهية المقررة التي تؤيد هذا المنحى كقاعدة (يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام)، (الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف)^(١).

الترجيح:

بعد أن عرض البحث لرأى الفريقين وما استدلل به كل فريق لرأيه، يتضح أن الراجح هو ما ذهب إليه أصحاب القول الثانى، القائلين بجواز أن ينتحر الأسير بهدف حفظ أسرار الأمة- بالشروط التى نقلها البحث عنهم- لقوة الأدلة التى استدلل بها أصحاب هذا القول، ينضاف إليها مايلى:

١- النصوص القرآنية التى جاءت تحت على بذل الروح فى سبيل الله ، مع الوعد بالجنة، كقوله ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾^(٢)، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ﴾^(٣).

٢- اتفاق الفقهاء على أنه إذا تترس جيش العدو أو تحصن بمن عنده من أسرى المسلمين، وخيف على مجموع المسلمين الضرر إذا لم يقاتلوا الأعداء؛ فالحكم هو وجوب قتالهم، حتى وإن أفضى ذلك إلى قتل المسلمين الذين تترسوا بهم^(٤)، وجعلوا هذا من تطبيقات قاعدة يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام.

(١) راجع هامش رقم (٣) ص ٤٤.

(٢) البقرة (٢٠٧).

(٣) التوبة (١١١).

(٤) راجع: الأحكام السلطانية، الماوردى ص ٥١، دار الكتب العلمية، بيروت، وبداية المجتهد، ابن رشد ٥٧٧/١، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١) ١٩٩٧، والموافقات ٥٠٧/٢، وفقه الجهاد د: يوسف القرضاوى، ١٠٧٨/٢، مكتبة وهبة، القاهرة، ط (١) ٢٠٠٩م.

٣- أن الفقهاء جميعاً متفقون على جواز مخاطرة الرجل بنفسه في الحرب إن كان يطمع في نكاية العدو^(١)، وفي هذا يقول ابن تيمية - بعد أن أشار إلى قصة الغلام في أصحاب الأخدود- (ولهذا جوز الأئمة الأربعة أن ينغمس المسلم في صف الكفار، وإن غلب على ظنه أنهم سيقتلونه إذا كان في ذلك مصلحة للمسلمين...) (٢).

وقد بنى العلماء المعاصرون على ذلك فافتوا بجواز العمليات الاستشهادية، التي يخاطر فيها المسلم بحياته مخاطرة متحققة، بإحاطة نفسه بحزام متفجرات مثلاً، ثم يفجرها في العدو الصهيوني؛ بهدف النكاية بهم، وإلقاء الرعب في قلوبهم وخلخلة صفوفهم، فهذه العمليات قضى أكثر الفقهاء بأنها من المخاطرة بالنفس في سبيل الله، ولا تدخل في دائرة الانتحار المحرم، التي يقدم عليها اليائسون من حياتهم، الساخطون على قدر الله فيهم^(٣).

(١) راجع: أحكام القرآن، الرازي الجصاص ٣٢٧/١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٥ وأحكام القرآن، ابن العربي ١٧٤/١، والجامع لأحكام القرآن ٣٦١/٢، وأحكام القرآن، الكيا الهراسي ٨٨/١، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١٩٨٣، وفقه الجهاد ١٠٨٩/٢، واعتبارات مآلات الأفعال وأثرها الفقهي د. وليد بن علي الحسين ٥٩٧/٢، دار التدمير، الرياض، ط (١) ٢٠٠٨.

(٢) مجموع الفتاوى ٥٤٠/٢٨، الرئاسة العامة لشئون الحرمين، مكة المكرمة، دت. (٣) راجع: فقه الجهاد، ١٠٨٦/٢، والجهاد في الإسلام، دراسة فقهية مقارنة - د: أحمد كريمة، ط ٢٠٠٣، دن، ومجموعة الفتاوى الشرعية الصادرة عن قطاع الإفتاء والبحوث الشرعية ٤٢٣/١٧، فتوى رقم (٥٥٠٣)، وزارة الأوقاف، الكويت، ط (١) ٢٠٠٨، والعمليات الاستشهادية، د: حسن الباش ص ٢٠، دار قتيبة، دمشق وبيروت، ط (١) ٢٠٠٣.

وانظر: موقع: [www. Muslim.net](http://www.Muslim.net) على شبكة المعلومات؛ ففيه عدد واف من الفتاوى التي تجيز العمليات الاستشهادية عن أكابر العلماء.

وانظر آثار العمليات الاستشهادية وأعمال المقاومة عموماً على العدو الصهيوني في العمليات الاستشهادية، د: حسن الباش ٢٠-٢٣.

هذا مع ما فى هذه العمليات من عدم اليقين من تحقق أهدافها كاملة، وإذا كان الأمر كذلك، فلأن يفتى بجواز المخاطرة بالنفس أو الانتحار فى حال الأسير، حامل الأسرار المهمة المتعلقة بأمن الدولة أولى؛ لأن المصلحة هنا يقينية متحققة، والضرر المتحقق من وراء إفشائه بهذه الأسرار بالدولة وأسلحتها وجيشها ومراكزها الحيوية والاستراتيجية وأمن أراضيها، متحقق أيضاً.

لذا؛ فإن الفتوى بحكم انتحار الأسير فى هذه الحالة فى ضوء فقه الأمة، يجب أن تختلف عما يفتى به فى حق الفرد؛ ليصبح الحكم هو الجواز؛ لأن حفظ نفس هذا الأسير مصلحة خاصة، وحفظ أسرار الأمة، مصلحة عامة، وإذا تعارضت المصلحتان فلا خلاف فى وجوب تقديم المصلحة العامة على الخاصة، كما هو مقرر فى الشريعة الإسلامية^(١).

بل إن البحث ليرى أن الإفتاء بالتحريم حينئذ اعتماداً على ظاهر النصوص المحرمة لقتل النفس هو من قبيل النظرة الجزئية السطحية للنص، التى لا تبصر الغاية والحكمة، ولا تراعى مقاصد الشريعة وقواعدها الكلية؛ ومن ثم تأتى قاصرة عن أن تحقق مصلحة المجموع، فضلاً عن أن تدفع الضرر عن الأمة بشكل عام.

• البحث الثالث فى: الانتفاع بالفوائد البنكية المعددة والشروط:

لم تتحد كلمة الفقهاء فى حكم الانتفاع بهذه الفوائد، فيما يختص بالأفراد المودعين، أو على المستوى الفردى؛ إذ اختلفوا فيما بينهم على قولين:

(١) راجع: الموافقات للشاطبى ٥٢١/٢، وقد اعتبر الشاطبى تقديم المصلحة العامة على الخاصة، قاعدة من القواعد المعتمدة.

القول الأول: يرى حرمة هذه الفوائد مطلقاً أخذاً وإعطاءً، فهي عين الربا المحرم الذى توافرت النصوص على تحريمه، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(١). وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ. فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتِغُوا فَلََكُمْ رُدُّهُنَّ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾^(٢).

وقوله: ﴿فَبُظْلِمَ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا. وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ﴾^(٣).

قالوا: فهذه الفوائد البنكية المستحدثة هي عين الربا المذكور في الآيات؛ ربا الجاهلية؛ إذ هي فوائد مشروطة على قروض، فما يمنحه البنك للعميل نظير الاستثمار أو الشراء هو في حقيقته قرض بفائدة، وكذا ما يأخذه من أموال العميل بهدف توظيفها في مشاريع استثمارية بفائدة، هو أيضاً قرض بفائدة و(كل قرض جر منفعة فهو ربا)^(٤).

كما أن الزيادة مشروطة في الحالتين نظير الأجل، وهذا هو الربا المحرم بعينه، ربا الجاهلية.

(١) البقرة: (٢٧٥).

(٢) البقرة (٢٧٨).

(٣) النساء (١٦٠، ١٦١).

(٤) الحديث أخرجه الدارقطني في السنن الكبرى رقم (١٠٩٣٣) ٧٤١/٥ وقال: حديث موقوف وقد ذكره الألبانى في سلسلة الأحاديث الضعيفة، رقم (٤٢٤٩)، وقال عنه الشيخ ابن باز: الحديث ضعيف، ولكن معناه صحيح عند أهل العلم.

راجع الموقع الرسمي لفضيلته www.binbaz.org.sa

وهذا الرأي هو رأى الجمهور الأعظم من الفقهاء المعاصرين، منهم الشيخ المراغى، ود: عبد الله دراز^(١)، والشيخ أبو شهبه^(٢)، والشيخ القرضاوى^(٣)، والدكتور وهبة الزحيلي^(٤)، وفقهاء المملكة العربية السعودية^(٥)، وهو رأى الذى قرره كافة المجامع الفقهية، منها قرار المؤتمر الثانى لمجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة فى مؤتمره الأول المحرم ١٣٨٣هـ، ومؤتمر الثانى ١٣٨٥هـ، ومجلس مجمع الفقه الإسلامى المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامى فى دورة انعقاد مؤتمره الثانى بجدة من ١٠-١٦ ربيع الثانى ١٤٠٦هـ، وقرار مجمع رابطة العالم الإسلامى رقم (٦) فى دورته التاسعة من ١٢-١٩ رجب ١٤٠٩هـ^(٦).

القول الثانى: يرى إباحة هذه الفوائد البنكية وإن كانت مشروطة ومحدودة؛ لاختلافها عن ربا الجاهلية المحرم، القائم على استغلال حاجة

(١) راجع: تفسير المراغى ٢٨٤/٣، دار الفكر، ط ٢٠٠٦، وفيه نقل الشيخ المراغى رأى

الدكتور عبد الله دراز. من مقال له ألقاه فى مؤتمر القانون الإسلامى سنة ١٩٥١.

(٢) راجع: حلول لمشكلة الربا ٨٥، مكتبة السنة، القاهرة، ١٤٠٩هـ.

(٣) راجع: فوائد البنوك هى الربا المحرم، دار الصحوة، القاهرة ط (١) ١٩٩٠.

(٤) راجع: الفقه الإسلامى وأصلته ٣٧٤١/٥.

(٥) على رأسهم: فضيلة الشيخ عبد الله بن باز، كما فى تنبيهات وفتاوى هامة فى بطلان

المعاملات الربوية المصرفية، ص ١١٩، مطبوع مع كتاب: حلول لمشكلة الربا،

الشيخ: أبو شهبه.

وانظر الموقع الرسمى لفضيلته: www.binbaz.org.sa.

(٦) راجع هذه القرارات فى: فوائد البنوك هى الربا المحرم، د/يوسف القرضاوى

ص ١٢٩، ١٤١، والثلاثون فى القضايا المعاصرة ص ١٦٢، وموقع:

www.muslim.net:

المقترض؛ إذ أن هذه الفوائد فى الحقيقة ليس فيها استغلال للمودع أو العميل؛ فهو الذى يذهب مختاراً إلى البنك بهدف استثمار أمواله، وعليه فإن الفوائد هنا ليست مترتبة على قرض؛ لأن البنك لا يملك إقراض مال المودعين، وإنما يستثمرها لهم. وهذا الاستثمار ينشأ عنه الأرباح التى تمثل الفوائد البنكية جزءاً منها، فهى ليست من قبيل الربا؛ لانقضاء جانب الاستغلال، وأما انتفاء احتمال الخسارة فلأن استثمارات البنوك قائمة على مشروعات، مبنية على قواعد اقتصادية مضمونة الأرباح من المربحات المشروعة، كما أن هذه الفوائد البنكية بسيطة، لاتوصف بربا التضعيف المحرم الذى نهى القرآن عنه فى قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾^(١) وهو الربا الذى كان سائداً فى الجاهلية.

قالوا: وهذه المعاملات البنكية بنظامها السائد؛ من المعاملات المستحدثة التى لا يوجد ما يدل على تحريمها؛ فالأصل فيها هو الإباحة؛ كما أن التعامل بها أصبح من ضرورات الحياة التى لا يستغنى عنها الناس فى تعاملاتهم؛ لاعتمادها فى جميع المعاملات المالية فى العالم؛ ومن ثم يصبح القول بتحريمها من التضيق والحرص والله يقول ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٢).

ويمثل هذا رأى من المعاصرين: الشيخ شلتوت^(٣)، والشيخ محمد سيد

(١) آل عمران (١٣٠).

(٢) الحج (٧٨).

(٣) راجع: الإمام الأكبر: الشيخ محمود شلتوت (تجديد الدنيا بالدين) د/محمد عمارة كتاب

الأزهر، ص ٥٦، ٥٧، جمادى الآخرة ١٤٢٩هـ.

طنطاوى.^(١) ولأن القول الأول هو القول الذى عليه جمهور الفقهاء المعاصرين، وهو المفتي به فى كافة المجامع الفقهية، فبذا يصبح هو المعتمد فى الفتوى؛ خاصة وأن هؤلاء العلماء قد أقروا البديل الشرعى لهذه المعاملات البنكية المحظورة فى رأيهم، وهو نظام المعاملات البنكية التى تحمل اسم إسلامية^(٢)؛ ومن ثم فإنه لا عذر عند أصحاب هذا رأى لمن يلجأ إلى البنوك الأخرى التى يطلقون عليها بنوكاً ربوية، وعليه أن يتطهر مما جناه من أرباحها - عملاً بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُبْتِغُوا فَالْكُمُ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾^(٣) - فلا يفيد منها فى منفعتها الخاصة، وله أن يبذلها فى المصالح العامة للمسلمين من مدارس ومستشفيات ونحوها، ولا أجر له على هذا الإنفاق فى ذاته، ولكن له أجر التطهر من المال الحرام^(٤).

ولكن ماذا عن المسلمين الذين يعيشون خارج ديار الإسلام:

فهؤلاء يضطرون اضطراراً للتعامل مع البنوك الربوية المحظورة فى

(١) راجع: حول فتوى البنوك - أكثر من مائة عالم يردون على فتوى الشيخ سيد طنطاوى - ملحق مجلة المختار الإسلامى. دار النصر للطباعة الإسلامية، القاهرة ١٩٩١، وانظر: مزيداً من التفصيلات والمناقشات حول وجهة نظر أصحاب هذا القول فى: فوائد البنوك هى الربا المحرم، د: يوسف القرضاوى ص ٤٦ - ٧٤، والثلاثونات فى القضايا المعاصرة ص ١٦٠، ١٦١، والموقع الإلكتروني لدار الإفتاء المصرية. www.daralifta.org.

(٢) يعنون بذلك: كل مصرف ينص نظامه الأساسى على وجوب الالتزام بأحكام الشريعة فى جميع معاملاته .

(٣) البقرة (٢٧٩).

(٤) راجع: مجموعة الفتاوى الشرعية - قطاع الإفتاء والبحوث الشرعية ٣٨٩/١ فتوى رقم (٢٩٥)، وزارة الأوقاف، الكويت، ط (٢) ٢٠٠٢، وقرار مجلس المجمع الفقهى الإسلامى على موقع: www.muslim.net

رأى جمهور الفقهاء المعاصرين ولا بديل شرعى أمامهم، لأن هذه البلاد لا تعتمد نظام المصارف الإسلامية، فهل يعذرون لاضطرارهم؟ خاصة ومنهم من يعمد إلى هذه البنوك بهدف الحفاظ على ماله فقط، وليس التربح من ورائه.

والجواب الذى أجاب به جمهور العلماء المحرمين لهذه المعاملة، هو أنه لا إثم على من يضطر إلى هذه المعاملة بهدف الحفاظ على ماله، إذا لم يتيسر له البديل الشرعى الذى أقره العلماء وهو: المصارف الإسلامية، ولكن لا تحل له الفوائد البنكية مطلقاً، لأنها عين الربا المحرم فى رأيهم؛ ومن ثم فلا يجوز بحال الانتفاع بهذه الفوائد على المستوى الفردى والشخصى، ولكن يجب إنفاقها على ما فيه مصلحة عموم المسلمين، ولا تترك لهذه البنوك بهدف التطهر من المال الحرام؛ إذ ربما تترد سيقاً فى صدور المسلمين، أو تنفق فيما يخرب عقول أبنائهم وصحتهم العامة، أو تذهب لصالح مؤسسات تبشيرية معروفة الأهداف؛ فيشتد الإثم حينئذ فى حق من يتسبب فى ذلك.

وهذا هو ما أفتى به المجلس الأوروبى للإفتاء^(١) ومجلس مجمع الفقه الإسلامى^(٢)، وأفتى به جمهور الفقهاء المعاصرين ومنهم الشيخ ابن باز^(٣)، والشيخ القرضاوى^(٤).

(١) راجع: قرارات وفتاوى المجلس الأوروبى للإفتاء - المجموعتان الأولى والثانية ص ١١٧ دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ط ٢٠٠٢.

(٢) راجع نص الفتوى على موقع: www.muslim.net.

(٣) راجع: تنبيهات وفتاوى هامة فى بطلان المعاملات الربوية المصرفية، ص ١٣٩،

والموقع الرسمى لفصيلته: www.binbaz.org.sa

(٤) راجع: فتاوى معاصرة ص ٥٢٨، دار آفاق الغد، القاهرة، ط (٢) ١٩٨١.

ويلاحظ أنه مامن فارق فى الفتوى - عند جمهور العلماء - فى حكم الانتفاع بفوائد البنوك المحددة والمشروطة - بين من يعيش داخل حدود الدولة الإسلامية، ومن يعيش خارجها؛ لأنها عين الربا المحرم عندهم، والإثم منتف عن من يضطر إلى هذه المعاملة ممن يعيش خارج ديار الإسلام؛ لعدم وجود البديل الشرعى إذا كان الهدف هو الحفاظ على ماله فقط.

وهكذا تختلف الفتوى باختلاف تعلق الحكم بالفرد وتعلقه بالأمة، فبينما يحرم الانتفاع بالفوائد البنكية المحددة والمشروطة، عند جمهور الفقهاء، على المستوى الفردى والشخصى، يحل هذا الانتفاع على المستوى المجتمعى، أو على مستوى الأمة فتتفق فى مصالح المسلمين العامة، داخل ديار الإسلام وخارجها.

وفى كل الأحوال لصاحب هذه الفوائد ثواب التخلص من المال الحرام، ولا يحل له الانتفاع بما زاد على رأس ماله فى منفعتة الخاصة.

• المبحث الرابع فى: اختيار جنس الجنين بالوسائل المخبرية:

بعد التقدم العلمى الكبير فى علم الهندسة الوراثية وتطور وسائله، أمكن عن طريق بعض الوسائل المخبرية الوصول إلى طرق علمية، تمكن الوالدين بمساعدة الطبيب المختص - من اختيار جنس مولودهما، أو تحديده، وذلك بإحدى طريقتين:

الطريقة الأولى: ويطلق عليها التلقيح الصناعى الخارجى:

وفىها يتم الإخصاب خارج الجسم، بسحب البويضات من الزوجة - بعد تنشيطها - بإبرة مهبلية، ثم توضع هذه البويضات مع الحيوانات المنوية

للزواج في أنبوب اختبار تحتوى على وسط مناسب، وبعد مضي أربع وعشرين ساعة يتم وضع البويضات الثلاثي تلقح في حاضنات خاصة، وتحت درجة حرارة معينة، ثم بعد مضي ثلاثة إلى أربعة أيام وبعد أن ينقسم الجنين إلى ثمانية خلايا، يتم حينئذ فحص خلية واحدة من هذه الخلايا عن طريق التحليل الكروموسومى، بهدف تحديد نوع الجنين، فإذا كان الجنين يحمل الشارة (xy) يكون ذكراً، وإذا كان يحمل الشارة (xx) يكون أنثى، ثم يؤخذ النوع المطلوب، ويحقن داخل رحم الأم؛ كي ينمو النمو الطبيعي فى رحمهما.

وهذه الطريقة تعد مأمونة النتائج بالنظر إلى أنه يتم تحديد جنس الجنين قبل حقنة فى رحم الأم؛ ولذا فهي تعطى نتائج إيجابية عالية، حين تسلم من الأخطاء^(١).

الطريقة الثانية: ويطلق عليها: عملية التلقيح الصناعى الداخلى:

وتعتمد هذه الطريقة على طرق طبية تقوم فكرتها الأساسية على تهيئة الوسط الملائم للحيوان المنوى ذى الجنس المرغوب فيه، بعد أن أمكن علمياً التمييز بين الحيوان المنوى الأنثوى والحيوان المنوى الذكرى عن طريق جملة من الصفات، كالكتلة والسرعة، والقدرة على اختراق المخاط للزج فى قناة عنق الرحم، ونحو ذلك.

(١) راجع: مستجدات طبية معاصرة من منظور إسلامى د: مصلح النجار، د: إيراد

إبراهيم ص ٩٦، مكتبة الرشد، الرياض ١٤٢٦هـ، ورؤية شرعية فى اختيار جنس

الجنين، د: خالد المصلح موقع: www.Islam.fegh.com

والثلاثونات فى القضايا المعاصرة، د: سعد هلالى، ص ٣٧.

حيث ثبت طبيًا أن الحيوان المنوى الذكري أقل من حيث الوزن، والكتلة من الحيوان المنوى الأنثوي، كما أنه أسرع حركة منه في الوسط القلوي، وبعد تهيئة الوسط الملائم للحيوان المنوى المطلوب يتم فصل الحيوان المنوى الذكري عن الأنثوي؛ ليحقن السائل المنوى الذي تم تصفيته من الجنس غير المرغوب فيه في رحم الزوجة وقت إفراز البويضة، أو وقت توقع إفرازها؛ لتلقح بالجنس المرغوب^(١).

لكن هذه الطريقة تظل دون سابقتها من حيث فعاليتها، ونسبة إجرائها.

تفصيل أقوال العلماء في اختيار جنس الجنين

لما كانت هذه المسألة من المسائل المعاصرة التي باتت تشغل حيزًا كبيرًا من اهتمامات الأفراد والأسر، ولها انعكاساتها على المجتمع المسلم أو الإنسانى بصفة عامة، نجد الفقهاء المعاصرين في نقاشهم لهذه المسألة يميزون في الحكم عليها ما بين الفرد والمجتمع، أو الأمة على نحو واضح وصريح؛ بما يعنى أن الفقه المعاصر قد التفت إلى أهمية مراعاة الأبعاد الاجتماعية والإنسانية للمشكلات المطروحة، وما ينشأ عن ذلك من اختلاف في الفتوى بين الفرد والأمة في العديد من المسائل.

- فعلى مستوى الفرد: نجد الفقهاء المعاصرين يختلفون في حكم تحديد جنس الجنين بالوسائل المخبرية على أقوال ثلاثة:

القول الأول: يرى حرمة استخدام الوسائل المخبرية لتحديد جنس الجنين

(١) راجع: المصادر السابقة نفسها .

مطلقاً، وهو ظاهر فتوى اللجنة الدائمة للبحوث^(١)، وبه قال بعض الباحثين المعاصرين، منهم: الدكتور عبد الرحمن عبد الخالق، والدكتور محمد الننتشة ود: عبد الناصر أبو البصل^(٢).

وقد بنى أصحاب هذا القول رأيهم على أن الأصل في هذه العملية هو التحريم؛ لما فيها من تدخل في مشيئة الله وإرادته، واختصاصه سبحانه بعلم ما في الأرحام ﴿اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ﴾^(٣)؛ ولما تؤدي إليه هذه العملية من إخلال بالتوازن الطبيعي بين الذكور والإناث في المجتمعات، كما أنها غير مأمونة بالنسبة لما قد تؤدي إليه من اختلاط الأنساب، هذا بالإضافة إلى ما فيها من تشبه بأخلاق الجاهلية في تفضيل جنس على آخر.

القول الثاني: يرى حرمة استخدام الوسائل المخبرية لتحديد جنس الجنين إلا لضرورة علاجية تختص بالأمراض الوراثية. وبهذه الفتوى جاء قرار مجمع الفقه الإسلامي^(٤).

(١) انظر: نص الفتوى على موقع اللجنة على شبكة المعلومات: www.alifta.net وموقع: www.feqhweb.com فتوى رقم (٤٩١٠).

(٢) راجع: بحوث ندوة الإنجاب في ضوء الإسلام ص ٩٧ مطبوعات، المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، الكويت - ١٤٠٣/٨/١١هـ، وبحث بعنوان: (رؤية شرعية في تحديد جنس الجنين) د: خالد المصلح، على موقع: www.islamfeqh.com.

(٣) الرعد: (٨).

(٤) في دورته رقم (١٩)، مكة المكرمة في الفترة ٢٢ - ٢٧ شوال ١٤٠٨هـ، انظر موقع: www.feqhweb.com.

وقد بنى أصحاب هذا القول رأيهم على أن الأصل في هذه العملية هو التحريم، كما قال أصحاب القول الأول؛ ومن ثم فلا تباح إلا لضرورة ترفع هذا المحذور، مع أخذ كل الاحتياطات اللازمة لمنع اختلاط الأنساب.

القول الثالث: يرى إباحة استخدام الوسائل المخبرية لتحديد جنس الجنين للحاجة، سواء أكانت طبية، أم اجتماعية، أم نفسية: وهذا القول هو اختيار أغلب الفقهاء المعاصرين، ومنهم: د: مصطفى الزرقا^(١)، ود: نصر فريد واصل^(٢)، ود: القرضاوى^(٣)، ود: على جمعة^(٤)، ود: محمد عثمان شبير^(٥).

وقد بنى أصحاب هذا القول رأيهم على أن الأصل في عملية التحكم في جنس الجنين هو الإباحة؛ إذ ليس فيها دليل يحرم، والقول بأن فيها نوعاً من التدخل في المشيئة الإلهية قول غير صحيح؛ لأنها تتم وفق إرادته سبحانه

(١)، (٢) راجع موقع: www.feqhweb.com.

(٣) راجع: فتاوى معاصرة ص ٥٧٦ دار القلم، الكويت، ط (٢) ١٩٩٠م.

(٤) راجع: فتاوى البيت المسلم ص ٣٧٥، دار الإمام الشاطبي، القاهرة ط: (١) ٢٠٠٩م.

(٥) راجع: موقف الإسلام من الأمراض الوراثية ٣٤/١ ضمن كتاب: دراسات فقهية في

قضايا طبية معاصرة، دار النفائس، الأردن، ط ٢٠٠١. وانظر مزيداً من التفاصيل

حول مناقشات الفقهاء في هذه القضية في: مستجدات طبية معاصرة من منظور

إسلامي د: مصلح النجار، ود: إياد إبراهيم ص ٩٧ - ١٠٥، والمادة الوراثية -

الجينوم - د: محمد رأفت عثمان ٤٠٧ - ٤٢٢، واختيار جنس الجنين بالوسائل الطبية

والمخبرية - دراسة فقهية طبية. د: فهد الرشيدى ص ٥٩٠ ومابعدهما، مجلة الشريعة

والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، عدد ٨٦. والتحكم في نوع الجنين وموقف

الشريعة منه. د: شكرى الصعيدى ص ٣٩٦، مجلة كلية الشريعة والقانون - جامعة

الأزهر - القاهرة - عدد ٢٣، الجزء الثانى.

ومشيئته وبالعلم الذى أراد الله للبشرية معرفته، كما أن هذا التحكم ليس فيه تغيير لخلق الله، إذ هو نوع من التداوى والأخذ بالأسباب، وهو يحقق رغبة مشروعة للوالدين، فقد سأل نبي الله زكريا ربه الولد الذكر ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا﴾^(١)، ولو كان هذا محرماً ما فعله نبي الله زكريا؛ لأن ما يحرم طلبه يحرم الدعاء به، وإذا كان من المتفق عليه بين الفقهاء، أنه تجوز معالجة العقم، والسعى للحمل بالأسباب المؤدية إليه؛ فتحديد جنس الجنين جائز بالقياس على ذلك.

هذه هي خلاصة أقوال العلماء وما استدلوا به فى مسألة اختيار جنس الجنين على المستوى الفردى والشخصى.

ويرى البحث أن القول الثالث هو القول الراجح؛ لعدم وجود الدليل المحرم كما يقول أصحاب هذا القول؛ وهذا يقضى بعدم صحة ما ذهب إليه المانعون مطلقاً، كما أن القول بعدم إباحة إجراء هذه العملية إلا للضرورة العلاجية، التى تختص بالأمراض الوراثية، هذا القول فيه نوع من التضيق قد يوقع الكثيرين فى الحرج والمشقة النفسية والاجتماعية، كما فى حالة تتابع إنجاب الإناث عند بعض الزوجات؛ إذ ربما تطلق الزوجة لهذا السبب؛ لذا يترجح القول بإباحة إجراء هذه العملية للحاجة، مع ضرورة تقييدها بالحاجة المنزلة منزلة الضرورة؛ حتى لا يفتح المجال للعبث والنزوات غير العاقلة، بالإضافة إلى وجوب أخذ كافة الاحتياطات لضمان عدم اختلاط الأنساب، أو الوقوع فى أى محذور شرعى.

(١) مريم: (٥).

- أما على المستوى المجتمعي، أو على مستوى الأمة:

ف نجد الفقهاء يتفقون جميعاً على أنه لا يجوز اللجوء إلى تحديد جنس الجنين في هذه الحالة مطلقاً، بمعنى: أنه لا يجوز أن تتجه السياسة العامة للدولة إلى استصدار قانون أو قرار يقضى بإباحة هذه العملية على المستوى العام؛ بهدف تغليب جنس على آخر؛ لما في ذلك من العديد من الأخطار، وهو ما نصت عليه فتوى الشيخ على جمعة في تحديد جنس الجنين يقول: (... فإذا عالجنا هذه المشكلة على مستوى الأمة. فالأمر يختلف؛ لأنه حينئذ يتعلق باختلال التوازن الطبيعي الذي أوجده الله تعالى في الكون، واضطراب التعادل العددي بين الذكور والإناث، الذي هو عامل مهم من عوامل استمرار التناسل البشري، وتصبح المسألة نوعاً من الاعتراض على الله تعالى في خلقه، بمحاولة تغيير نظامه، وخلخله بنيانه، وتقويض أسبابه. .. وعليه: فإن هناك farkاً في الحكم بين تحديد جنس الجنين على المستوى الشخصي وعلى المستوى الجماعي، وذلك بناء على ما هو مقرر شرعاً من اختلاف الفتوى باختلاف تعلق الحكم بالفرد وتعلقه بالأمة...)^(١).

والقول باختلاف الفتوى على المستوى الشخصي والجماعي في تحديد جنس الجنين نص عليه بعض الفقهاء^(٢) المعاصرين: وبه صدرت توصية المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، وجمعية العلوم الطبية الإسلامية، وأبحاث

(١) راجع: فتاوى البيت المسلم ص ٣٧٥ .

(٢) منهم: الدكتور/محمد عثمان شبير، كما في بحثه: موقف الإسلام من الأمراض الوراثية ص ٣٤٠، والدكتور: محمد رأفت عثمان، كما في كتابه: المادة الوراثية - الجينوم - ص ٤٢٢.

ندوة الإنجاب فى ضوء الإسلام فى قضية تحديد جنس الجنين^(١)، وفتوى لجنة الإفتاء بوزارة الأوقاف الكويتية^(٢).

وهكذا تختلف الفتوى باختلاف تعلق الحكم بالفرد وتعلقه الأمة، فيصبح ما هو مباح على المستوى الفردى - أو مختلف فى حكمه ما بين الإباحة وغيرها كهذه المسألة - محظوراً على المستوى الجماعى، بالنظر إلى اعتبارات كثيرة، ترجع فى مجملها إلى مراعاة البعد الاجتماعى والإنسانى فى الفتوى، بما يحقق المصلحة ويدرك المفسدة عن الفرد وعن الأمة.

• خاتمة فى نتائج البحث وأهم التوصيات:

بعد تلك المدارس لقضية اختلاف الفتوى بين الفرد والأمة، توصل البحث للآتى:

١- هذه القضية - محل البحث - من القضايا ذات الجذور العميقة فى تراثنا الفقهى؛ حيث نجد لها الكثير من التطبيقات عند النبى - ﷺ - وصحابته، كما نجد عند الفقهاء الأقدمين بعض التأصيلات العميقة فى ذات القضية، والتى تمثل لبنة قوية فى سبيل البناء الصحيح للفتوى ذات الأبعاد المجتمعية والإنسانية؛ كما فصل البحث.

٢- تتفاعل الفتوى مع الأشخاص والحياة، والمجتمع والحياة، وتجتهد فى أن تحقق مصلحة كل من الفرد والجماعة، ومن ثم تأتى مختلفة فى القضايا التى تختص بالفرد عنها فى تلك التى تختص بالأمة، ولكنه اختلاف فى

(١) انظر بحث: تحديد جنس الجنين: د: هيلة الياس، ضمن أعمال مؤتمر الفقه الإسلامى

الثانى - جامعة الإمام محمد بن سعود على موقع: www.imamu.edu.sa . وانظر

موقع: www.islamset.com .

(٢) راجع: مجموعة الفتاوى الشرعية، فتوى رقم (٤٥٦٢) ٤/٢١ ط (١) ٢٠٠٨.

الحقيقة يقود إلى التكامل لا التناقص؛ فالهدف هو مراعاة مصلحة الفرد والمجموع في سبيل استقرار الحياة، ونفى الحرج عن عموم المكلفين وأفرادهم.

ولا تهدر المصلحة الفردية في الفتوى إلا إذا تعارضت مع المصلحة المجتمعية أو العامة؛ إذ المقدم حينئذ هو المصلحة العامة بلا خلاف.

٣- مراعاة البعد الاجتماعي والإنساني في الفتوى، بات من الأمور المهمة التي تفرضها طبيعة العصر في العديد من المستجدات، حتى لا تأتي الفتوى ذاهلة عن تطبيق روح الشريعة، ومقاصدها العامة، وضرورة الموازنة بين المصالح الخاصة والعامة.

٤- التفت الفقه الحديث في بعض أحكامه ومناقشاته إلى ضرورة مراعاة الأبعاد الاجتماعية والإنسانية في الفتوى، كما رأينا في قضية الانتفاع بفوائد البنوك، وقضية اختيار جنس الجنين، ويطمح البحث إلى تعميق هذه النظرة عند المشتغلين بالبحث العلمي والإفتاء؛ حتى تخرج الفتوى كما يجب أن تكون عليه من التفاعل مع المجتمع والحياة، ولا تقف عند الحدود الشخصية والفردية وكفى.

٥- يطمح البحث كذلك إلى أن تكون هذه الدراسة منطلقاً لدراسة العديد من القضايا المجتمعية والإنسانية، من منظور فقهي إسلامي؛ كي يتم التفاعل الواعي بين المسلمين وغيرهم من الأمم الأخرى؛ فينتقلوا إلى دور الفاعلين المؤثرين في بناء الحضارة الإنسانية، والارتقاء بها إلى مستويات أرقى.

فالفقه الإسلامي في حقيقته فقه مرن مستوعب، يتفاعل مع الحياة بمعناها الشامل، ويتخطى حدود الزمان والمكان، وهو فقه الفرد والمجموع، والإنسان والإنسانية في مختلف البيئات والعصور.

• ثبت المصادر المراجع:

- ١- الإبهاج فى شرح المنهاج، السبكي، دار البحوث للدراسات الإسلامية، دبی، ط (١) ٢٠٠٤م.
- ٢- أحكام القرآن، ابن العربي، دار الحديث، القاهرة، ط (١) ٢٠١١م.
- ٣- أحكام القرآن، الجصاص، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ١٩٨٥م.
- ٤- أحكام القرآن، الكيا الهراسی، دار الكتب العلمية، بیروت، ط: ١٩٨٣م.
- ٥- إحياء علوم الدين، الغزالی، ط: الشعب، القاهرة، دت.
- ٦- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني، دار الكتبی، القاهرة، ط (١) ١٩٩٢م.
- ٧- أسباب اختلاف الفقهاء، د: سالم النقي، دار البيان، القاهرة، ط (١) ١٩٩٦م.
- ٨- أصول التشريع الإسلامي، الشيخ على حسب الله، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥م.
- ٩- أصول الفقه، الشيخ: أبو زهرة، دار الفكر، القاهرة، دت.
- ١٠- أصول الفقه، د: زكريا البرديسي، دار الثقافة، القاهرة، دت.
- ١١- أصول الفقه الإسلامي، د. زكي الدين شعبان، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، دت.
- ١٢- أصول الفقه الإسلامي، د: سلام مذكور، دار النهضة، القاهرة، ط (١) ١٩٧٦م.

- ١٣- الأحكام السلطانية، الماوردى، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ١٤- اختيار جنس الجنين بالوسائل الطبيعية والمخبرية، د: فهد الرشيدى، بحث منشور فى مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت، عدد (٨٦).
- ١٥- الأشباه والنظائر، ابن نجيم، مطبعة الحلبي، القاهرة، ١٩٦٨م.
- ١٦- الأشباه والنظائر، السيوطى، الحلبي، القاهرة، ط: ١٩٥٧م.
- ١٧- اعتبارات مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، د: وليد بن على الحسين، دار التدميرية، الرياض، ط (١) ٢٠٠٨م.
- ١٨- الإمام الأكبر، الشيخ محمود شلتوت- تجديد الدنيا بالدين، أ.د: محمد عمارة، كتاب مجلة الأزهر، جمادى الآخرة ١٤٢٩هـ.
- ١٩- بحوث ندوة الإنجاب فى ضوء الإسلام، مطبوعات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، الكويت، ١٤٠٣هـ.
- ٢٠- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(١) ١٩٩٧م.
- ٢١- البناية فى شرح الهداية، بدر الدين العيني، دار الفكر، بيروت، ط: ٢٠٠٩م.
- ٢٢- تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١) ٢٠٠٧م.
- ٢٣- تاريخ الطبرى، دار المعارف، القاهرة، دت.

- ٢٤- تاريخ المذاهب الإسلامية، الشيخ أبو زهرة، دار الفكر، القاهرة، ط: ٢٠٠٩م.
- ٢٥- تحفة الأحوذى شرح سنن الترمذى، دار الفكر، بيروت ١٩٩٥م.
- ٢٦- التحكم فى نوع الجنين وموقف الشريعة منه، د: شكرى الصعيدى، بحث منشور فى مجلة كلية الشريعة والقانون، القاهرة، عدد (٢٣).
- ٢٧- تسهيل الوصول إلى علم الأصول، المحلاوى، دار الحديث، القاهرة، ط (١) ٢٠١٠م.
- ٢٨- تعليل الأحكام، د: مصطفى شلبى، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨١م.
- ٢٩- تفسير الحسن البصرى، دار الحديث، القاهرة، ط: ١٩٩٢م.
- ٣٠- تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)، دار طيبة، السعودية، ط (١) ١٩٩٧م.
- ٣١- تفسير المراغى، دار الفكر، ط: ٢٠٠٦م.
- ٣٢- التفسير المنير، د: وهبه الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط (٨) ٢٠٠٥م.
- ٣٣- تفسير المنار، الشيخ محمد رشيد رضا، دار الفكر، القاهرة، ط (٢).
- ٣٤- تيسير التحرير، أمير بادشاه، مصطفى الحلبى، القاهرة، ١٣٥٠هـ.
- ٣٥- التيسير فى الفتوى - أسبابه وضوابطه، عبد الرازق الكندى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (١) ٢٠٠٨م.

٣٦- الثلاثونات فى القضايا المعاصرة، د: سعد هلالى، مكتبة وهبة، القاهرة، ط: ٢٠١٠م.

٣٧- جامع البيان فى تأويل القرآن (تفسير الطبرى)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١) ١٩٩٢م.

٣٨- الجامع لأحكام القرآن، القرطبى، دار الحديث، القاهرة، ط (١) ١٩٩٤م.

٣٩- الجهاد فى الإسلام، د: أحمد كريمة، ط: ٢٠٠٣م، دن.

٤٠- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، الحلبى، القاهرة، دت.

٤١- حجة الله البالغة، ولى الله الدهلوى، دار التراث، القاهرة، دت.

٤٢- الحسبة ومسئولية الحكومات الإسلامية، ابن تيمية، دار الإسلام، القاهرة، ١٩٧٣م.

٤٣- حصول المأمول من علم الأصول، القنوجى البخارى، دار الفضيلة، القاهرة، دت.

٤٤- حلول لمشكلة الربا، الشيخ أبو شهبه، مكتبة السنة، القاهرة، ط: ١٤٠٩هـ.

٤٥- دور القيم والأخلاق فى الاقتصاد الإسلامى، د: يوسف القرضاوى، مكتبة وهبة، القاهرة، ط: ٢٠٠٨م.

٤٦- الذخيرة، القرافى، دار الغرب الإسلامى، بيروت، ط: ١٩٩٤م.

- ٤٧- الرسالة، الإمام الشافعي، تحقيق: أ: أحمد شاكر، دار التراث، القاهرة، ط (٢) ١٩٧٩م.
- ٤٨- رفع الملام عن الأئمة الأعلام، شيخ الإسلام ابن تيمية، دار المنار، القاهرة، ط (١) ٢٠٠٠م.
- ٤٩- سنن ابن ماجه، دار الحديث، القاهرة، ط: ٢٠٠٥م.
- ٥٠- سنن أبي داود، دار الحديث، القاهرة، ط: ١٩٩٩م.
- ٥١- سنن الترمذی، مصطفى الحلبي، القاهرة، ط (٢) ١٩٧٨م.
- ٥٢- السنن الكبرى، البيهقي، دار الحديث، القاهرة، ط (١).
- ٥٣- سير أعلام النبلاء، الذهبي، دار الحديث، القاهرة، ط (١) ٢٠٠٦م.
- ٥٤- سيرة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، د: علي الصلابي، وزارة الأوقاف، قطر، ط: ٢٠٠٩م.
- ٥٥- شرح الكوكب المنير، ابن النجار، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٠م.
- ٥٦- شرح منتهى الإرادات، البهوتي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١) ٢٠٠٥.
- ٥٧- شرح النووي على مسلم، الإمام النووي، دار الحديث، القاهرة، ط (١) ١٩٩٤م.
- ٥٨- الصحاح، الجوهري، دن، دت.
- ٥٩- صحيح البخاري، دار الحديث، القاهرة، ط (١) ٢٠٠٠م.
- ٦٠- صحيح مسلم، دار الحديث، القاهرة، ط (١) ١٩٩٧م.

- ٦١- الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة، ابن قيم الجوزية، دار العاصمة، الرياض، دت.
- ٦٢- طبقات الشافعيين، ابن كثير، دار الوفاء، المنصورة، ط (١) ٢٠٠٤م.
- ٦٣- العمليات الاستشهادية، د: حسن الباش، دار قتيبة، دمشق، ط (١) ٢٠٠٣م.
- ٦٤- الغياثي - غياث الأمم في التياث الظلم، إمام الحرمين الجويني، الشئون الدينية، قطر، ١٤٠٠هـ.
- ٦٥- فتاوى البيت المسلم، د: علي جمعه، دار الإمام الشاطبي القاهرة، ط (١) ٢٠٠٩م.
- ٦٦- فتاوى معاصرة، د: يوسف القرضاوي، دار القلم، الكويت، ط (٢) ١٩٩٠م.
- ٦٧- فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ، المطابع الحكومية، السعودية، ط (١) ١٩٩٣م.
- ٦٨- فتح البارئ بشرح صحيح البخاري، الحافظ ابن حجر، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٨٧م.
- ٦٩- فتح الملك المعبود شرح سنن أبي داود، الشيخ: أمين السبكي، مطبعة الاعتصام، القاهرة، ط (١) ١٩٥٥م.
- ٧٠- فتوح البلدان، البلاذري، مؤسسة المعارف، بيروت، ١٩٨٧م.

- ٧١- الفتيا ومناهج الإفتاء، د: محمد الأشقر، مكتبة المنار، الكويت، ط (١) ١٩٧٦م.
- ٧٢- الفقه الإسلامي وأدلته، د: وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط (٤) ١٩٩٧م.
- ٧٣- فقه الجهاد، د: يوسف القرضاوى، مكتبة وهبة، القاهرة، ط: ٢٠٠٩م.
- ٧٤- فقه الزكاة، د: يوسف القرضاوى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (١) ١٩٨١م.
- ٧٥- فوائد البنوك هي الربا المحرم، أ.د: يوسف القرضاوى، دار الصحوة، القاهرة، ط (١) ١٩٩٠م.
- ٧٦- قواعد الأحكام فى مصالح الأنام، الشيخ: عز الدين بن عبد السلام، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٩٧م.
- ٧٧- القواعد الفقهية، د: عبد العزيز عزام، دار الحديث، القاهرة، ط (١) ٢٠٠٥م.
- ٧٨- القوانين الفقهية، ابن جزى، دار الحديث، القاهرة، ط (١) ٢٠٠٥م.
- ٧٩- الكامل فى التاريخ، ابن الأثير، دار الحديث، القاهرة، ط (١) ٢٠١٠م.
- ٨٠- لسان العرب، ابن منظور، دار الحديث، القاهرة، ط (١) ٢٠٠٣م.
- ٨١- المادة الوراثية- الجينوم، د: محمد رأفت عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط (١) ٢٠٠٩م.

٨٢- المال - ملكيته واستثماره وإنفاقه، د: رأفت سعيد، دار الوفاء، المنصورة، ط (١) ٢٠٠٢م.

٨٣- مباحث الحكم عند الأصوليين، د: سلام مذكور، دار النهضة، القاهرة، دت.

٨٤- مجموع الفتاوى، شيخ الإسلام ابن تيمية، الرئاسة العامة لشئون الحرمين، مكة المكرمة، دت.

٨٥- مجموعة الفتاوى الشرعية الصادرة عن قطاع الإفتاء والبحوث الشرعية، فتوى رقم (٥٥٠٣)، وزارة الأوقاف، الكويت، ط (١) ٢٠٠٨م.

٨٦- المحلى، ابن حزم، دار الآفاق، بيروت، دت.

٨٧- المخاطرة بالنفس في القتال وحكمها في الشريعة الإسلامية، د: سهيل الأحمد، مركز الإعلام العربى، القاهرة، ط (٥) ٢٠٠٩م.

٨٨- المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، د: عبد الكريم زيدان، دار عمر بن الخطاب، الإسكندرية، دت.

٨٩- مستجدات طبية معاصرة من منظور إسلامى، د: مصلح النجار، ود: إياد إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٢٦هـ.

٩٠- مصباح الزجاجة فى زوائد ابن ماجه، البوصيرى، دار الجنان، بيروت، ط (١) ١٩٨٦م.

٩١- المصلحة عند الجوينى، د: راشد الهاجرى، بحث منشور فى مجلة كلية الشريعة، الكويت، عدد (٨٤).

- ٩٢- معالم التجديد في أصول التشريع الإسلامي، د: أحسن الحساسنة، دار السلام، القاهرة، ط (١) ٢٠١٠م.
- ٩٣- المعجم الاشتقاقي الموصل لألفاظ القرآن الكريم، د: محمد حسن جبل، مكتبة الآداب، القاهرة، ط (١) ٢٠١٠م.
- ٩٤- معجم القواعد الفقهية الإباضية، د: محمود آل هرموش، وزارة الأوقاف، سلطنة عمان، ط: ٢٠٠٧م.
- ٩٥- معجم المصطلحات الفقهية، د: محمود عبد الرحمن، دار الفضيلة، القاهرة، دت.
- ٩٦- معراج المنهاج، الجزرى، مطبعة الحسين، القاهرة، ط (١) ١٩٩٣م.
- ٩٧- معرفة السنن والآثار، البيهقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١م.
- ٩٨- المغنى، ابن قدامة، دار الحديث، القاهرة، ط (١) ١٩٩٦م.
- ٩٩- المفهم لما أشكل من صحيح مسلم، القرطبي، دار ابن كثير، دمشق، ط (٢) ١٩٩٩م.
- ١٠٠- مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، دار النفائس، الأردن، ط (٢) ٢٠٠١م.
- ١٠١- الملكية الفردية في النظام الاقتصادي، أ. د: محمد بلتاجي، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٨٢م.
- ١٠٢- مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، ابن الجوزي، دار المنار، القاهرة، ط (١) ٢٠٠٠م.

- ١٠٣- المنثور فى القواعد، الزركشى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)
٢٠٠٠م.
- ١٠٤- المنهاج للبيضاوى بشرح الأصفهاني، مكتبة الرشد، الرياض، ط (١)
١٤١٠هـ.
- ١٠٥- منهج عمر بن الخطاب فى التشريع، د: محمد بلتاجى، دار السلام،
القاهرة، ط: ٢٠٠٢م.
- ١٠٦- الموافقات فى أصول الشريعة، الشاطبى، دار الحديث، القاهرة، ط
(١) ٢٠٠٦م.
- ١٠٧- مواهب الجليل شرح مختصر خليل، الشنقيطى، إدارة أحياء التراث
الإسلامى، قطر: ١٩٨٣م.
- ١٠٨- الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف، الكويت، ط (٤) ١٩٩٣م.
- ١٠٩- موقف الإسلام من الأمراض الوراثية، د: محمد عثمان شبير، دار
نفائس، الأردن، ط: ٢٠٠١م.
- ١١٠- نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء، د: محمد سلام مذكور، دار
النهضة العربية، ط (٢) ١٩٨٤م.
- ١١١- نظرية المقاصد عند الشاطبى، أ: أحمد الريسونى، المعهد
العالمى للفكر الإسلامى، سلسلة الرسائل الجامعية، رقم (١)، ط:
١٩٨١م.
- ١١٢- نفائس الأصول: القرافى، الباز، مكة المكرمة، ط (١) ١٩٩٥م.

١١٣- نهاية الوصول في دراية الأصول، صفى الدين الهندى، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، دت.

١١٤- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، الشوكانى، دار الحديث، القاهرة، دت.

١١٥- الوجيز فى أصول الفقه، د: عبد الكريم زيدان، مكتبة القدس، بغداد، ١٩٨٥م.

١١٦- الوجيز فى إيضاح قواعد الفقه الكلية، د: محمد صدقى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (١) ١٩٨٣م.

١١٧- مواقع على شبكة المعلومات:

- www.muslim.net
- www.daralifta.org
- www.Islamfeqh.com
- www.alifta.net
- www.Feqhweb.com
- www.Islamset.com
- www.imamu.edu.sa
- www.binbaz.org.sa

